HUBERT DREYFUS
CHARLES TAYLOR

RECUPERAR EL REALISMO

pensamiento actual

RIALP

HUBERT DREYFUS – CHARLES TAYLOR

RECUPERAR EL REALISMO

Traducción y prólogo de Josemaría Carabante

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

Título original: *Retrieving realism.*

© 2016 *by* HUBERT DREYFUS – CHARLES TAYLOR.
Publicado en acuerdo con Harvard University Press.
© 2016 de la versión española por JOSEMARÍA CARABANTE,
by EDICIONES RIALP, S. A.,
Colombia, 63, 8.º A - 28016 Madrid
(www.rialp.com)

Realización ePub: produccioneditorial.com

ISBN: 978-84-321-4682-4

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright.* Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

A la memoria de Samuel Todes

ÍNDICE

PORTADA
PORTADA INTERIOR
CRÉDITOS
DEDICATORIA
PRÓLOGO
PREFACIO
1.“UNA IMAGEN NOS TUVO CAUTIVOS”
2. HUYENDO DE LA IMAGEN
3. LA COMPROBACIÓN DE LAS CREENCIAS
4. HACIA UNA TEORÍA DEL CONTACTO: EL LUGAR DE LO PRECONCEPTUAL
5. LA COMPRENSIÓN ENCARNADA
6. FUSIÓN DE HORIZONTES
7. EL REALISMO RECUPERADO
8. UN REALISMO PLURAL
AUTORES

PRÓLOGO

UN REALISMO RENOVADO

La aportación principal por la que debe medirse la importancia de un libro de filosofía no es por las respuestas que aporta, sino por la capacidad de suscitar de nuevo las grandes preguntas que originaron en sus comienzos el pensar filosófico. Desde este punto de vista, este ensayo rebate los presupuestos de una tradición gnoseológica, la que los autores denominan "mediacionalismo", y propone resituar de nuevo el saber humano en un nivel más primordial, revelando los condicionamientos que nacen de la estructura encarnada del hombre.

La crítica, como comprobará el lector, es profunda y sigue debates especializados que han tenido mucha relevancia en el ámbito académico. La reflexión de Dreyfus y Taylor se extiende en un diálogo ininterrumpido con las grandes tradiciones del pensamiento, desde el escepticismo hasta la posmodernidad, esculpiendo una argumentación y discurso que concita al tiempo la virtud de lo clásico y de lo contemporáneo. Al no ser un texto sencillo, queremos ofrecer en esta breve introducción algunas claves para facilitar su lectura.

A la dificultad argumental se suman los problemas terminológicos. En el caso de Taylor, ampliamente conocido en el panorama filosófico, muchos de sus conceptos cuentan con un acuñación precisa, pero hemos optado por aquellas expresiones que facilitan la comprensión de un público amplio. Más complicadas resultan las peculiaridades de Dreyfus, cuyo proyecto filosófico, a pesar de su seriedad y rigor, ha sido poco difundido entre los lectores hispanohablantes; también hemos preferido emplear términos que, siendo fieles al original, sean más claros y comprensibles en nuestra lengua.

Como es sabido, en filosofía todos los temas están conectados, de modo que las respuestas que se ofrezcan a una determinada problemática descubren también la postura sobre otras. Cuando lo que se debate es la naturaleza del conocimiento, hay implícitas concepciones antropológicas y ontológicas de envergadura. La crítica de estos dos autores al representacionalismo —una visión que afirma que el saber es solo la representación interna de lo externo y cuyo influjo todavía late en ciertas constelaciones filosóficas de hoy— constituye también una clara refutación del dualismo. Asimismo, cuando se declaran partidarios de un realismo robusto pluralista están reafirmando la

riqueza y la multiplicidad cultural, pero al tiempo, y para guarecerse del relativismo, descubren una unidad natural entre los hombres y la posibilidad de alcanzar una fusión de horizontes culturales y vitales que posibilite la convivencia y comprensión recíproca. Y, finalmente, al reflexionar sobre el saber humano, lo hacen con la convicción de que este término solo tiene sentido si se refiere a una realidad que es independiente del sujeto que la conoce.

Taylor y Dreyfus son tajantes a la hora de mostrar su rechazo a una tradición filosófica —mediacional, representacional, racionalista…— que cosifica cuerpo y mente y cuyo examen ocupa gran parte de la argumentación de este libro. Explican sus problemas pero los contextualizan ofreciendo su génesis, sus desarrollos y sus derivaciones contemporáneas. Lo más interesante de este viaje intelectual que nos proponen es, precisamente, seguir las huellas y los vestigios de esta corriente e implicarse en los debates de hoy denunciando la influencia de una imagen (*bild*) que ha cautivado el imaginario filosófico y que amenaza con perpetuar el dogmatismo epistemológico, alejando al hombre tanto de sí mismo como de su compromiso con lo que le circunda.

Ni en Taylor ni en Dreyfus la crítica es nueva: el primero de ellos ya ofreció una completa reflexión sobre la identidad del sujeto moderno en esa obra capital de la filosofía contemporánea que es *Fuentes del yo*. Dreyfus ha reflexionado sobre la fenomenología y se ha aprovechado de la sugerente obra de Heidegger para reubicar el saber en la existencia, es decir, en la antesala nutricia de la razón. Su convencimiento de la relevancia de lo preteórico le ha convertido en uno de los principales críticos de esa moda que trata de asimiliar razonamiento humano y computación y, frente al nihilismo al que conduce la expulsión de lo sagrado, propone en su último ensayo —*All things shining. Reading the Western Classics to find Meaning in a secular Age*, escrito junto con Sean Dorrance Kelly— una suerte de reencantamiento mediante las grandes obras de la literatura.

Pero, volviendo a *Recuperar el realismo*, puede señalarse que toda la argumentación y el debate que se plantea en estas páginas con los principales representantes de la filosofía moderna y contemporánea gira en torno a varios conceptos claves. El primero de ellos es el de vinculación, que revela la natural implicación del hombre con un entorno que conoce y sobre el que opera, un contexto con el que está familiarizado y que posee significado existencial. Frente a esa epistemología que distancia el mundo de cosas sin sentido de la razón humana que lo objetiva, estos autores recuerdan que la perspectiva que adopta la ciencia no es la primaria ni la fundamental, sino que deriva y depende de la constitución originaria que hermana mundo y hombre.

Pero esta actitud natural de implicación, ¿en qué rasgos o características humanas arraiga? Es aquí donde Dreyfus y Taylor ofrecen una lúcida fenomenología del agente encarnado que desmantela la abstracción fundacionalista y el dualismo, ya sea implícito o explícito, de muchas teorías filosóficas vigentes, como el naturalismo cientificista. Esta última concepción constituye hoy el epicentro desde el que irradia un materialismo vigoroso y empeñado en reducir lo mental a lo cerebral, pero que admite fronteras inflexibles o límites inexpugnables entre ellos y que, por tanto, quiebra la unidad que

Dreyfus y Taylor defienden. La condición encarnada del hombre es lo que determina la apertura de lo real, que adquiere significación en cuanto se ofrece al ser humano.

Otros conceptos claves, relacionados con los anteriores, son el de "afrontamiento absorto" y "trasfondo de comprensión". El primero hace referencia al modo en que el hombre, mediante sus habilidades y acciones corporalizadas, se las ve o trata con las cosas del mundo de una manera no conceptual, prerreflexiva y prelingüística. El hombre reconoce de un modo natural las cosas que conforman su mundo; se enfrenta con éxito a las situaciones en las que se desenvuelve, ofreciendo respuestas inmediatas a toda coyuntura existencial. Y la suma de esos reconocimientos ayuda a configurar un trasfondo que da sentido a su mundo y lo convierte en inteligible.

Todas estas aclaraciones serán suficientes para comprender la relevancia de la teoría del contacto que se propone en estas páginas; una teoría que es el presupuesto de un nuevo realismo o de una "tercera vía" que solvente el dilema entre los férreos partidarios del cientificismo y los defensores del "realismo deflacionario". Los argumentos de los primeros son bien conocidos; en el caso de los segundos, la contraparte es la concepción relativista de R. Rorty. Sin embargo, más allá de la validez de este realismo renovado que Taylor y Dreyfus defienden y más allá de las soluciones que ofrecen a los problemas que hoy se plantean en torno a la naturaleza del conocimiento, su aportación es la de admitir que el debate gnoseológico sigue abierto y que es obligación de todo proyecto filosófico serio replanteárselo, sin soslayar sus dificultades.

A nadie se le escapa que algunos de los planteamientos de Dreyfus y Taylor son discutibles. Pero no tienen la intención de proponer su concepción dogmáticamente. Sus intuiciones son estímulos que mantienen vivo el diálogo filosófico sobre el saber humano y lo reubican. En este sentido, la apuesta filosófica contenida aquí se entenderá mejor subrayando el compromiso de sus autores con la reflexión libre e independiente. Para ellos tanto la existencia humana como el mundo tienen sentido; no está el hombre, a pesar del embate escéptico y posmoderno, en tierra extraña y hostil, encarcelado en sus representaciones o cegado por una plétora de construcciones culturales arbitrarias. Si se confía, vienen a concluir ambos pensadores, en que la paulatina implicación del hombre con su entorno puede revelar la verdad, a pesar de que su descubrimiento sea provisional o tentativo, tiene sentido la tarea verdaderamente filosófica, es decir, esa tenaz e irreprimible búsqueda de la auténtica sabiduría.

JOSEMARÍA CARABANTE

PREFACIO

Empezamos a escribir este libro durante las tres semanas que compartimos en el centro de Bellagio y queremos expresar nuestro más profundo agradecimiento a la Fundación Rockefeller por hacerlo posible.

Asimismo, estamos también agradecidos a todos los interlocutores con los que hemos discutido y especialmente a todos aquellos que participaron en el debate Dreyfus-McDowell.

En concreto, hay una persona, Richard Rorty —amigo, adversario, y sparring—, cuyas críticas nos han permitido mejorar nuestra exposición. Su muerte prematura impidió que discutiera con su agudeza habitual la versión final. Esta es solo una de las muchas razones por las que seguimos hoy lamentando su pérdida.

También queremos recordar a otro amigo, Samuel Todes, cuya innovadora obra ha influido mucho en nuestro pensamiento. Tal vez este libro consiga llamar la atención sobre la importante contribución que realizó a los temas que aquí se discuten.

Nos gustaría dar las gracias, asimismo, a Geneviève Dreyfus y Muhammad Velji por su inestimable ayuda en la preparación del manuscrito final. También a Muhammad Velji le agradecemos su importante trabajo en la elaboración del Índice.

Partes de los capítulos 1 y 2 fueron publicados previamente en J. K. Schear (ed.), Mind, Reason, and *Being-in-the-World*. The McDowell-Dreyfus Debate (Abindgdon, Oxon, Routledge, 2013), capítulo 3.

1.
“UNA IMAGEN NOS TUVO CAUTIVOS”

«Una figura nos tuvo cautivos» (*Eine bild hielt uns gefangen*). Así lo afirma Wittgenstein en el parágrafo 115 de las *Investigaciones Filosóficas*[1]. Con ello se refiere a la poderosa imagen de “una mente en el mundo” de la tradición epistemológica moderna que comienza con Descartes. Lo que quiere subrayar empleando el término “imagen” (*Bild*) es distinto y más profundo que una simple teoría. Se trata en gran medida de un trasfondo de comprensión irreflexivo que constituye el contexto de todas nuestras teorizaciones e influye en ellas. Pero se puede interpretar la afirmación además como si el modelo epistemológico que surge con Descartes conllevara y estuviera formado por una imagen no completamente explícita. Esto ha provocado una especie de cautividad porque ha impedido identificar los errores de esta corriente de pensamiento. En cierto sentido, somos incapaces de pensar “fuera de su caja” porque su imagen nos resulta tan evidente y tan de sentido común que se nos antoja incuestionable[2].

Detectar esa imagen equivaldría a comprender el gran error, el “error marco” que distorsiona nuestra comprensión y que, al mismo tiempo, evita que la reconozcamos justamente como lo que es: una distorsión.

A nuestro juicio, en esta cuestión Wittgenstein está en lo cierto. En nuestra cultura subyace un gran error, una comprensión equivocada de tipo operativo sobre lo que significa conocer, con consecuencias también nocivas en otros ámbitos, tanto teóricos como prácticos. Como resumen, podríamos indicar que entendemos (o malentendemos) el conocimiento como “mediacional”. En su origen esta concepción se sustentaba sobre la idea de que éramos capaces de captar la realidad externa por medio de representaciones internas. En una de sus *Cartas,* Descartes señalaba que «estoy seguro de que no puedo tener ningún conocimiento de aquello que se haya fuera de mí sino por mediación de las ideas que yo he tenido en mí de ello»[3]. Pero esta afirmación solo tiene sentido si se acepta al mismo tiempo una determinada topología de la mente y el mundo. La realidad que buscamos conocer se encuentra fuera de nuestra mente, mientras que nuestro conocimiento sobre ella está dentro de nosotros. De ese modo, el saber dependería de que ciertos estados de la mente representaran de un modo preciso lo que existe fuera de ella. Cuando la representación es correcta y fiable, hay conocimiento. Se

conocen, pues, las cosas "sólo a través" o "por medio" de esos estados internos que llamamos ideas.

Esta imagen puede ser calificada de "mediacional" debido a la importancia crucial que adquiere en ella la expresión "solo a través de". A través del conocimiento, establecemos cierto contacto con la realidad externa, pero solo mediante esos determinados estados internos. Un rasgo de esta importante imagen, que aquí resulta evidente y que con el tiempo se ha convertido en un contexto indubitable, es precisamente la estructura "interioridad/ exterioridad". Se supone que la realidad que queremos captar está fuera de nosotros y dentro los estados que nos permiten percibirla. Si las ideas, entendidas como representaciones internas, son el elemento de mediación, también esta imagen puede ser llamada "representacional". Pero esta no es la única posibilidad, como veremos. De hecho, aunque este modelo ha sido criticado, a menudo se ha pasado por alto esa topología subyacente que constituye el contexto implícito tanto de la concepción original como de la crítica que intentó refutarla más tarde.

Es este último punto el que es más difícil de hacer convincente. Descartes pasa por ser en la filosofía contemporánea uno de los pensadores más refutados. Tanto su distinción entre lo interno y lo externo, como la consiguiente separación entre lo físico y lo mental, implican un dualismo que hoy tiene pocos defensores. Además, el elemento mediador, la idea, el contenido de la mente, al que se accede por introspección, plantea dudas y, lo que es aún peor, se considera irrelevante en la mayoría de las concepciones contemporáneas sobre el conocimiento. Y podríamos seguir añadiendo reparos.

Pero, sin embargo, algo esencial a su concepción se mantiene. Pensemos, por ejemplo, en el llamado "giro lingüístico". Muchos filósofos creen hoy, en relación con los contenidos de la mente, que no deberíamos recurrir a imágenes mentales, sino referirnos a aquellos enunciados de verdad que sostiene un hablante o, por decirlo más coloquialmente, a sus creencias. Aunque el cambio es significativo, permanece la estructura mediacional. En este caso, el elemento de mediación no es psíquico, sino lingüístico. Pero con ello se acepta que, por un lado, hay algo externo en sentido cartesiano, pues los enunciados se expresan en el espacio público de los hablantes. Pero, por otro, al depender la verdad de los enunciados de los hablantes individuales y de sus pensamientos (habitualmente no expresados), se reproduce aquí esa misma estructura básica: una realidad externa, fuera, y la verdad dentro de la mente. El conocimiento se produce cuando las creencias (los enunciados de verdad) se corresponden presumiblemente con la realidad. Nuestro saber depende, por tanto, de las creencias, es decir, es una "una creencia verdadera y justificada".

Algo parecido ocurre con el denominado "giro materialista", que rechaza el dualismo cartesiano negando uno de sus extremos: a su juicio, no existen "sustancias mentales". Todo es materia e incluso el pensamiento surge de ella. Esa es la opinión de Quine. Pero este filósofo reprodujo, en un nuevo contexto metafísico, una estructura similar a la cartesiana. Para él nuestro saber proviene de lo que llama "estimulaciones superficiales", al ser afectados los receptores sensoriales por los diversos estímulos del entorno. Esta es la base del saber humano. En otras ocasiones, Quine afirma que es la descripción

inmediata de dichos estímulos, es decir, los enunciados observaciones, la base del conocimiento, y considera que la ciencia se construye sobre requisitos que muestran cómo (la mayoría) se mantienen. En cualquiera de estos casos, se mantiene esa misma estructura mediacional, es decir, el requisito de "solo a través de". La prueba de la "indeterminación de la traducción", de la "indeterminación o inescrutabilidad de la referencia" y de la diversidad de explicaciones científicas nacen de la suposición de que la elección entre los diversos postulados científicos u ontológicos no está determinada por aquellas situaciones básicas.

Lo interior en la "epistemología naturalizada" de Quine posee un sentido materialista. El conocimiento sobre el mundo exterior nos llega a través de los receptores, por lo que estos determinan el límite, pero en un sentido exclusivamente científico y no metafísico. Igualmente, también está reflejada la estructura cartesiana en la conocida hipótesis del "cerebro en una cubeta", en la que se supone que es posible engañar al cerebro induciéndole a creer que es el de un sujeto que actúa en el mundo, aunque en realidad esa creencia está causada por los estímulos que provoca un científico maligno. Si en su momento la epistemología clásica creyó en la posibilidad de que un demonio maligno determinara la continuidad de nuestros contenidos mentales, sin que el sujeto se diera cuenta, la contemporánea recrea una pesadilla similar con el cerebro. Este se ha convertido en el reemplazo material de la mente porque supuestamente es la base material de la que depende causalmente el pensamiento. La estructura mediacional y la conexión mediatizada de *inputs*, causados en el ejemplo por el científico maligno, y por tanto la misma exigencia de "un solo a través de", se mantienen también en el caso de esta interpretación materialista.

Si se preguntara a un defensor de la hipótesis del "cerebro en una cubeta" por qué se refiere solo al cerebro, diría que porque el pensamiento "superviene" sobre él. Pero ¿cómo lo sabe? ¿Cómo podemos saber que sólo se necesita el cerebro, o el cerebro y el sistema nervioso o todo el organismo, o con mayor seguridad, el organismo y el entorno para que haya percepción y pensamiento? Sencillamente, nadie lo sabe. Si la hipótesis del cerebro en una cubeta resulta plausible es únicamente debido a la influencia de la estructura mediacional, es decir, debido a la imagen implícita en la epistemología moderna, que exige que un ámbito funcione como dentro, y que todavía nos mantiene cautivos.

Veamos otra de las interpretaciones que se han dado a esa estructura, la del "giro crítico", propiciado por la filosofía kantiana. Para Kant, la relación fundamental no es la que existe entre representación interna y realidad externa. Lo que Kant llama representación (*Vorstellung*) parece en general ser lo mismo que realidad externa y empírica. Es decir, para él el contenido de la intuición proviene de fuera porque lo recibimos al ser afectados (*affiziert*) por los objetos, y es diferente de lo formado por las categorías, que son productos de la mente. En Kant, pues, el requisito "solo a través de" adopta una forma diferente. Es "solo a través de" la aplicación de las categorías como las intuiciones se constituyen en objetos para nosotros y hacen posible la experiencia y el conocimiento. Sin conceptos, las intuiciones serían ciegas. En la obra de Kant, "interno",

“externo”, “solo a través de” adquieren nuevos significados (y en concreto, en el caso de los dos primeros, más de uno). Pero lo importante es que se mantiene la misma estructura básica. Más tarde explicaremos por qué esta continuidad ha resultado tan importante y decisiva.

Podemos concluir, por tanto, que la imagen que subyace en la epistemología moderna todavía ejerce sobre nosotros mayor influjo de lo que los críticos del dualismo cartesiano, del mentalismo y del fundacionalismo, admitirían. También a estos críticos les afecta. Ni tampoco, como veremos después, los que se autodenominan “posmodernos” han conseguido escapar a su influencia. Esto quedará poco a poco claro a medida que avancemos en nuestra argumentación. Por el momento bastará con indicar que tampoco en la tradición filosófica han faltado corrientes escépticas que han dudado sobre nuestras facultades mentales y el alcance de la ciencia. Surgieron precisamente con el argumento contra el escepticismo (Descartes) y desde entonces se han producido conocidos giros escépticos (como Hume, por ejemplo, por no hablar del relativismo ontológico de Quine). Por ahora, bastará con que señalemos esa profunda continuidad a la que hemos aludido en los párrafos anteriores.

1.

La relación entre escepticismo y epistemología moderna es evidente desde que esta nació en la obra de Descartes. Descartes no utiliza el escepticismo para proponer una filosofía escéptica, sino para ofrecer su propia topología del yo, la mente y el mundo. Sin embargo, desde la Primera Meditación, el constante bombardeo de argumentos escépticos satura al lector. Frente al escepticismo antiguo o el más moderno de Montaigne, su objetivo no es convencernos de lo poco que en realidad sabemos, sino que su argumentación concluye con una más audaz y trascendental reivindicación de la certeza. La estrategia empleada al inicio de su obra le sirve para distinguir lo externo de lo interno, es decir, para diferenciar la realidad de las cosas corporales de la de los contenidos mentales. Cuando nos damos cuenta de lo vulnerable que es ante la crítica escéptica nuestro presunto saber sobre la realidad, y nos convencemos de que de lo único que no podemos dudar es del contenido de nuestras propias “ideas”, nos encontramos entonces ya para siempre a salvo de esa oscura confusión entre lo mental y lo corporal, que nace de la supuesta unión sustancial entre alma y cuerpo, y que, según Descartes, es la causa principal de todo pensamiento oscuro y confuso.

Lo que diferencia a Descartes de las fuentes inspiradoras de su Primera Meditación, los pensadores clásicos de la tradición pirronista, es que su propósito es distinto. Como Descartes se ha servido de sus mismos argumentos, hemos olvidado lo diferentes que son sus proyectos filosóficos, con independencia de que algunos de sus coetáneos, como Montaigne, continuaran esa tradición teórica e incluso Hume llevara a cabo una recuperación parcial de la misma.

El objetivo del escepticismo clásico fue mostrar lo poco que el hombre podía conocer, mostrando que para cada una de nuestras afirmaciones había otras contradictorias

igualmente válidas. ¿Podemos estar seguros de que hay objetos físicos fuera de nosotros? Si es así, ¿por qué vemos doblado el palo debajo del agua?, etc. En todos estos casos, la reflexión nos muestra que esas cuestiones son al final indecidibles. Reina la *isosthenia*, es decir, todas las respuestas que ofrezcamos serán siempre insuficientes. Por tanto, según los escépticos, no tenemos un verdadero conocimiento de las cosas.

Pero ¿qué perseguían con estas reflexiones? El objetivo en la vida es la serenidad, la ataraxia o tranquilidad. Para alcanzarla, el hombre debe renunciar a metas que son inalcanzables, como la ciencia infalible. Pero ¿no requiere el ser humano algún tipo de saber para vivir? Esto es lo que debieron pensar en el mundo antiguo quienes no se dedicaban a la filosofía, a juzgar por las conocidas anécdotas en las que aparecen filósofos que se chocan contra la pared o caen en un pozo. La respuesta del escéptico es que para el hombre es suficiente con las apariencias. Si se deja guiar por ellas, no tendrá ningún problema. No es necesario que nos elevemos hasta la altura de la certeza científica en la que que se descubre la realidad que determina las apariencias.

Esto no es necesario, pero tampoco el hombre debe perturbarse buscándolo ya que, como Sexto Empírico indica, este saber solo serviría para alterar nuestra serenidad. A su juicio, cualquiera idea sobre los bienes que son buenos o malos por naturaleza conlleva desasosiego porque nos hace temer por su pérdida si los tenemos, o desearlos en el caso de no disfrutar de ellos. Está claro que podemos tener frío o sed, pero nuestra situación empeoraría si creyéramos que ese sufrimiento es malo por naturaleza[4].

Estos argumentos están llamados a provocar una especie de conversión en el hombre, por medio de la cual pasa de ser un inquieto buscador de la verdad y se transforma en alguien que es capaz de suspender el juicio y vivir sin necesidad de certezas científicas (*adoxastas*).

Pueden asimilarse fácilmente las "apariencias" de los escépticos con la concepción de las "ideas" de Descartes. Pero, como ha advertido Burnyeat[5], sería un error identificarlas. Las "apariencias" no constituyen una clase ontológicamente definida y diferente de otros tipos de realidad. No son contenidos mentales, sino las formas que adquieren las cosas al aparecer ante el hombre. Además no tienen por qué hallarse en la mente. El palo que aparece doblado en el agua puede que sea una característica propia del "palo bajo el agua". Además la apariencia pudiera solo ser el modo en que nosotros, como cuerpos con alma, sentimos frío, calor, dolor, etc. Los *Phainomena* y las *phantasiai* no siempre se refieren a lo sensible (*aistheta*). Cubren también, por ejemplo, *phantasiai* que no son verdaderas, o la propia conclusión del escepticismo de que todo es relativo[6].

Esta distinción se aplica al supuesto estatuto epistémico de cómo aparecen las cosas, si es que alguna vez merecen ser consideradas auténtico conocimiento. Pero no se afirma que las *phantasiai* constituyan una entidad determinada. Pero eso es precisamente lo que sostiene Descartes. Para su argumento resulta importante aceptar que las ideas son entidades internas y mentales, distintas de las externas, porque así resultan inmunes a la crítica escéptica. Demostrar que se puede tener conocimiento de las apariencias es un paso importante en la reflexión de Descartes. Esto explica que supere la indeterminación

ontológica de las antiguas *phantasiai*. La sensación de frío, de calor o dolor tiene que ser dividida ontológicamente en una condición externa y física de alta o baja temperatura, o de tejido dañado, de un lado y, de otro, en una impresión interna, puramente mental. De ese modo Descartes reemplaza la antigua y clásica topología del alma, con su estructura tripartita —*aesthesis, phantasia, nous* (sensación, imaginación y entendimiento)— por un nuevo y sencillo espacio interior en el que todo aparece junto. Rorty lo describe como «la idea de un solo espacio interior en el que eran objeto de cuasi-observación las sensaciones corporales y perceptivas … las verdades matemáticas, las reglas morales, la idea de Dios, los talantes depresivos, y todo el resto de lo que llamamos "mental"»[7].

Esta nueva concepción conlleva también una nueva noción del término *cogitare*, o *penser*, que incluye toda la gama de estados físicos: «¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente»[8]. Los sentidos y la imaginación destacan ahora por ser la fuente de algunas cogitaciones, pero no de otras, y percatarnos de esto nos permite saber cómo tratarlas y la confianza que hemos de depositar en ellas. Pero todos estos elementos se encuentran en un único espacio.

Mientras que la distinción clásica dependía de la mayor o menor interpenetración con nuestra existencia corporal, el nuevo espacio es totalmente diferente del cuerpo. Así queda establecido un dualismo novedoso y radical que a lo largo de estas páginas llamaremos "clasificación dualista".

Pero ¿por qué resulta tan importante esta diferenciación para Descartes? Al considerar que las ideas constituyen un tipo determinado de cosas, una clase cuyo *esse* es *percipi*, es decir, cuya forma básica de existencia es aparecer "interiormente" en nosotros, se diferencia una entidad sobre la que fundamentar la certeza. Se pone fin a la miseria del escepticismo y se concluye esa interminable cadena de retractaciones que implicaba la *isostheneia*. Se alcanza de ese modo un fundamento seguro: al menos de ello no se puede dudar. El objetivo, al final, es ofrecer un fundamento para recuperar lo perdido en la Primera Meditación. Como el general McArthur, Descartes llega a un lugar seguro, a su Australia, un sitio desde el cual puede cumplir con su promesa de regresar. Gracias, primero, al cogito y, después a la demostración de la existencia de Dios, podemos partir de la constatación indubitable de que poseemos ideas ciertas y llegar a la certeza de un orden de cosas externas establecido científicamente. El escepticismo, pues, se destruye a sí mismo cuando se establece ese nuevo dualismo entre lo interno y lo externo y con ello el nuevo ámbito de la interioridad, cuyos contenidos son (supuestamente) inmunes a la propia crítica escéptica. Nada podía estar más alejado de las intenciones del escepticismo antiguo (o del de Montaigne).

Esta fue una de las razones que llevaron a la creación de un nuevo tipo de entidad, la "idea". Pero fue un efecto sobredeterminado. Y no sólo por el papel que iba a desempeñar en el proyecto fundacionalista, sino también bajo la influencia que tuvo la mecanización de la imagen del mundo que comenzó gracias a la obra de Galileo y de otros protagonistas de la revolución científica moderna. La percepción, entendida como un proceso de naturaleza material, se concebía mejor como una impresión producida en

la mente por la realidad circundante. Como más tarde indicó Locke, «en nosotros se producen las ideas (…) por la operación de partículas insensibles sobre nuestros sentidos» [9]. Desde esta perspectiva, la idea constituye el primer efecto de la afección en la mente, anterior a las asociaciones que después ella misma elabora. Es, pues, lo que la mente recibe pura y pasivamente, la "impresión" causada en ella, por emplear la expresión utilizada por Hume más tarde. En palabras de Locke: «A este respecto, el entendimiento es meramente pasivo, y no está en su poder tener o no tener esos rudimentos, o, como quien dice, esos materiales del conocimiento»[10].

La concepción mecanicista ofrece un lugar para esta entidad, la impresión pasiva, definida en términos causales. Pero el proyecto fundacionalista requería también una entidad de esta clase, por lo que fue también el punto de partida para su reconstrucción del saber. En ese contexto, la idea básica (que Hume más tarde llamará "idea simple") es aquella cuyo contenido no es en sí mismo ni producto de una interpretación ni la conclusión de una inferencia mental. Si no fuera así, sería necesario superar lo interpretado o lo inferado con el fin de llegar a su fundamento último. Explicada causalmente, se consideraba que la idea era recibida pura y pasivamente, una mera impresión desnuda. De ahí que lo dado de un modo previo a la interpretación y lo recibido pasivamente fueran como las dos caras de una misma entidad o como dos formas de describir su misma naturaleza básica. La pasividad causal y la ausencia de interpretación eran dos dimensiones de un mismo estado. Esto constituye la base de lo que más tarde se llamará el "mito de lo (puramente) dado"[11], pero también la raíz de todas las confusiones que nacen de la distinción entre el "espacio de causas" y el "espacio de razones". También determinó la reificación del pensamiento[12].

2.

La teoría dualista de la representación, la concepción según la cual el conocimiento se basa en representaciones de la realidad externa, que cristaliza con Descartes y Locke en el siglo XVIII, es el origen de lo que hemos denominado la tradición de la epistemología mediacional. A nuestro juicio, se trata de una tradición importante en la que sus integrantes comparten una determinada imagen (*bild*) de la "mente-en-el-mundo", a pesar de los desacuerdos sobre otros temas e incluso a pesar de que sus defensores contemporáneos piensen que se encuentran totalmente a salvo de la influencia del cartesianismo.

¿Cuál es esta imagen? O, dicho de otro modo, ¿cuáles son sus rasgos comunes, aquellos que se encuentran por encima de las diferencias, también de aquellas que para los pensadores de hoy son más trascendentales? Queremos señalar cuatro rasgos estrechamente vinculados. Puede que en algún caso no se suscriban todos, pero al mantenerse el resto hay cierta continuidad entre ellos.

1) El primero de estos aspectos es el que hemos ya denominado estructura "solo a través de", precisamente lo que nos permite calificar de "mediacional" esta imagen. Se supone que nuestro conocimiento del mundo y nuestro acceso a él, es decir, a lo que es

externo a nosotros y se halla fuera de nuestra mente u organismo, sólo es posible gracias a determinadas características que posee nuestra mente u organismo. Pueden ser representaciones o imágenes, ideas, creencias o enunciados de verdad. O, en la filosofía crítica, las categorías mediante las que estructuramos conceptualmente las impresiones y que hacen posible que estas tengan sentido. En ocasiones estos puntos de vista se combinan y se afirma que las representaciones de la realidad externa son estructuradas por categorías que emergen de nuestra naturaleza o que surgen con el tiempo. En cualquier caso, sólo es posible la relación epistémica con el mundo circundante por y a través de categorías y/o representaciones.

2) De esta imagen mediacional se concluye que todo nuestro conocimiento puede ser analizado en elementos claramente definidos y explícitos. Para la variante cartesiano-lockiana, dichos elementos serían las ideas que nosotros mismos hemos elaborado. Para la versión contemporánea más común, creencias o enunciados de verdad. El modelo, en cualquier caso, es lo explícito o formulado. Desde un punto de vista ideal, sería posible inventariar todo lo que sabemos. E incluso aunque fuera imposible completar un inventario así, al no tener fin las implicaciones y las consecuencias lógicas de nuestro saber, tendríamos que lidiar con las consecuencias explícitas de esos elementos explícitos.

3) Con el fin de satisfacer nuestra pretensión de justificar nuestras creencias, nunca podemos ir más allá de estos elementos explícitos y formulados y, en concreto, tampoco de los dados de forma inmediata, si los hubiera.

4) En cuarto lugar, se encuentra lo que hemos llamado "clasificación dualista", o sea, la distinción entre lo mental y lo físico. Esto no exige defender el dualismo, sino mantener, aunque solo sea conceptualmente, esa distinción. Muchos pensadores contemporáneos rechazan tanto la idea de alma como la de cualquier otra sustancia inmaterial análoga y, a su juicio, todo se puede explicar en términos materiales. Pero aún así siguen operando dentro de ese mismo entramado conceptual por varias razones. En primer término, creen que el fundamento universal de todo fenómeno es precisamente "lo físico", una dimensión que surge con la revolución cartesiana, es decir, el mundo, pero no entendido como un espacio que expresa o en el que se manifiestan las Ideas o un sentido, sino como un ámbito desprovisto de toda teleología interna y en el que solo funciona la causalidad eficiente. Es posible afirmar así que el materialismo también acepta la clasificación dualista, aunque sostenga la existencia de una sola de sus dimensiones. Pero además, en segundo lugar, para ellos sigue siendo lo mental una categoría, ya que el materialismo no es tanto una teoría cuanto un proyecto; todavía tienen que demostrar que pensar, sentir, conocer y actuar —todos ellos fenómenos mentales— pueden explicarse en términos meramente naturales. Pero explicar algo exige primero seleccionar lo que se quiere explicar, y esta selección la realizan teniendo en cuenta la clasificación dualista, es decir, entendiendo lo mental como el ámbito interno donde ser es ser percibido. De ese modo, se entiende que se centren en las sensaciones, en las cualidades subjetivas o "*qualia*", ya que todo este proyecto reduccionista tiene

como objetivo convencernos de que al final todos estos fenómenos son "solo" estados cerebrales.

Según la clasificación dualista, existe cosas extensas, corporales y otras diferentes, no extensas, sino mentales o no físicas. Esto es consecuencia de la mecanización de la imagen del mundo. Desde entonces se ha aceptado como algo indiscutible la distinción entre lo mental y lo físico. Pero no se ha resuelto todavía el problema de sus relaciones, la cuestión mente-cuerpo. En cualquier caso, se trata de una concepción específicamente moderna y nos veríamos en una aprieto para explicársela, por ejemplo, a Platón o a Aristóteles.

Sin embargo, si reflexionamos un poco sobre esta cuestión, podemos percatarnos de que no resulta necesariamente tan obvia la diferencia entre lo físico y lo mental. Pensemos lo que ocurre con el deseo "físico", distinto de otros deseos que se consideran más elevados o menos físicos. Esa distinción entre esos tipos de deseos aún tiene sentido para nosotros, aunque la rechacemos en virtud de una visión humanística que afirme el valor de la vida sensual. Y podríamos retrotraernos de nuevo a esa topología clásica de la que antes hablábamos y que distinguía entre sentido, imaginación e intelecto —*aisthesis, phantasia, nous*—. Esta concepción es totalmente distinta de la moderna, para la que la mente es solo un espacio, como creía Descartes.

Herbert Feigl distinguió así estos dos términos: lo mental estaba definido por lo "fenoménico", es decir, por aquello a lo que tenemos acceso por "familiaridad". "Familiaridad" significa «la misma experiencia directa, tal y como es experimentada, gozada o sufrida»[13].

La idea de fondo es, así, tomar algo que está disponible sólo desde la perspectiva de la primera persona del singular y considerarlo como una entidad separada. Por eso, tú no tienes una entidad, sostienen, ya que tu vida se está todavía desarrollando y se puede observar desde perspectivas diferentes. Pero junto a esa realidad externa observable, se postula algo cuyo ser (*esse*) es ser percibido (*percipi*), por emplear la expresión de Berkeley. Se recurre, por tanto, también a la estructura interior/exterior, aunque las diversas formas de racionalizar la realidad interna sean distintas. Podemos pensar que son solo apariencias, como sugiere el materialismo moderno. Para Descartes y la primera versión de la epistemología moderna eran sustancias inmateriales. Por eso no podemos acceder a ellas desde fuera.

Las ontologías clásicas y premodernas no hacían estas distinciones. En ellas, cuerpo y mente se encontraban unidos. Para Platón y Aristóteles, por ejemplo, las cosas que nos rodean están determinadas por Ideas o Formas. Sus modelos fueron en parte cosas vivas y en parte artefactos. Además el universo tenía un propósito o finalidad. Esta concepción, sin embargo, también estaba presente en las ontologías implícitas de la vida cotidiana de la época premoderna, cuando se vivía aún en lo que podemos llamar con Weber un mundo encantado. Existían en aquel momento, por ejemplo, pócimas amorosas, cuyos poderes casuales se encontraban determinados por su significado. Esas pócimas no eran como los afrodisíacos modernos, que sirven para activar el deseo, pero no determinan su significado humano último. Eran realmente pócimas amorosas. Marco

de Cornualles perdona a Tristán e Isolda porque su idilio sucede bajo el hechizo de ese poder mágico.

O pensemos, por ejemplo, en una reliquia con poderes milagrosos. No es lo mismo que un medicina para tratar una enfermedad. La reliquia puede curar cualquier aflicción que se padezca. O, por poner otro ejemplo, consideremos la melancolía, la llamada bilis negra. El estado de ánimo se identificaba, pues, con la sustancia. Las creencias "modernas" no siguen este esquema. Sabemos cuáles son las sustancias químicas que pueden producir depresión. Esta es, por tanto, una efecto causado por su acción en nuestro organismo. No vemos el significado como algo consustancial al propio fármaco.

Así consideramos el efecto que nos provocan esas sustancias como algo que nos invade y contra lo que podemos luchar. E incluso sentimos alivio al saber que nos encontramos mal debido a una sustancia química, porque demuestra que no estamos del todo locos; no nos encontramos abatidos por una buena razón o causa y por ello nos es posible tomar distancia de nuestro estado anímico. Pero en épocas anteriores, cuando alguien tenía la bilis negra, creía que estaba sometido el poder de algo real[14].

El dualismo moderno post-cartesiano no es igual que el dualismo platónico. Para Platón, lo superior era expresión de lo inferior. Y según él, podíamos desembarazarnos de lo inferior mediante el amor hacia lo superior. Este es el movimiento que inicia Eros, tal y como se encuentra descrito en *El Banquete*. A diferencia de Platón, Descartes se libera de lo corporal objetivándolo, es decir, concibiéndolo como una sustancia muerta e inexpresiva.

De hecho, podemos afirmar que el hito fundacional que da lugar a la clasificación dualista y, por tanto, a la mecanización de la imagen del mundo, fue esta liberación cartesiana que despojó de significado y sentido al mundo de objetos que nos rodea. Y lo despojó tanto del sentido que las cosas tienen para nosotros como agentes encarnados —estando a nuestro alcance o fuera de él, constriñéndonos o liberándonos, ejerciendo sobre nosotros atracción o rechazo, siendo para nosotros oportunidades o impedimentos— como de ese significado intrínseco que tenían al estar determinadas por las Ideas. Descartes, siguiendo a Galileo, no solo rechazó esa clásica concepción teleológica de la naturaleza, sino que pretendió también la más absoluta objetivación de lo material, incluso de los seres vivos. Para ello, tenía que modificarse la perspectiva encarnada cotidiana, en la que el calor se localizaba en el objeto o el dolor en la muela, con el fin de captar todos los procesos desde la perspectiva de un observador externo, según la cual las experiencias de la mente están causadas por sucesos del mundo físico, como por la energía cinética de las moléculas de un cuerpo, en el caso del calor, o por la caries en el diente.

Con este cambio se logró claridad y distinción en el ámbito de las sensaciones y cualidades secundarias, como pone de manifiesto Descartes en muchas ocasiones. En un lugar de su obra afirma que «las ideas que tengo del frío y del calor son tan poco claras y tan poco distintas»[15]; en otro sitio añade: «Conocemos clara y distintamente el dolor, el color y las otras sensaciones cuando las conocemos simplemente como pensamientos»[16] y todavía se refiere a «esos sentimientos o percepciones de los

sentidos, al no haber sido introducidos en mí más que para significarle a mi espíritu aquellas cosas que son convenientes o dañosas al compuesto del cual forma parte, y siendo hasta allí suficientemente claros y distintos»[17]. Por decirlo de otro modo, las experiencias confusas adquieren claridad y distinción cuando se comprenden desde fuera, en la conexión causal del cuerpo a la mente con una función de supervivencia.

Es esta clasificación dualista, y la subyacente desvinculación de la perspectiva encarnada que supone, la que la tradición filosófica ha consagrado como la actitud propiamente científica ante las cosas humanas. Se manifiesta igualmente, si no de un modo más agudo, en la pretensión materialista de explicar toda acción y todo pensamiento en términos de materia desprovista de sentido, como sucedía en la visión originaria y también dualista de Descartes y Locke[18]. Y también se refleja en la categoría empobrecida de lo "mental" entendido como apariencia interna, sea o no vista como "idéntica" a determinados estados cerebrales.

Todo esto es lo que late en la afirmación que a menudo realizan los críticos de la tradición mediacional, según la cual las modernas teorías reduccionistas siguen siendo "cartesianas", acusación que los defensores de este reduccionismo juzgan sumamente injusta y equivocada. En este punto es importante destacar la tendencia de las últimas décadas que busca explicar el pensamiento como si el cerebro funcionara del mismo modo que un ordenador. Se trata de una tesis que ha gozado de mucha popularidad durante cierto tiempo y que todavía no ha sido desterrada de la mente de muchos pensadores de las ciencias cognitivas.

Pero también en la teoría computacional de la mente concurren los cuatro aspectos de la tradición mediacional que hemos identificado. (I) Se cree que la mente recibe "inputs" del entorno y produce "outputs". (II) La computación consiste en el procesamiento de bits de información claramente definida. (III) El cerebro, como un ordenador, es solo una máquina "sintáctica"; sus operaciones se refieren al mundo externo gracias a los "inputs" que recibe de él. Y (IV) toda esta concepción descansa sobre fundamentos materialistas, ya que las operaciones mentales se explican por medio de las operaciones físicas de la máquina que las hace posibles, el cerebro. Mecanicismo y formalismo, esto es, el hecho de estar regido por procesos formales, que Descartes había distribuido en dos sustancias distintas, cuerpo y alma, quedan ahora integrados en el cuerpo. Pero esta integración no es una mera síntesis externa. La necesidad de pensar con reglas formales explícitas está vinculada al mecanicismo porque en ambos casos se tienen que excluir aquellas intuiciones que no son totalmente claras y que como seres humanos encarnados, sociales y culturales, tenemos. Como por ejemplo, saber si puedo saltar sobre un foso, si alguien está molesto conmigo o si el ambiente en una fiesta se pone de repente tenso.

Esta implicación entre mecanicismo y formalismo es la base también de una de las ideas centrales de Turing, la tesis de que un sistema puramente formal debe poder ser ejecutado por una máquina, porque entonces podemos estar seguros de que ninguna de esas intuiciones confusas está llenando los vacíos del razonamiento de un modo desconocido y espontáneo. Como ha señalado Marvin Minsky: «Si el procedimiento puede ser realizado por una máquina muy sencilla, de modo que no puede haber

necesidad de “innovación” o “inteligencia”, entonces podemos estar seguros de que la especificación es completa y que contamos por tanto con un procedimiento efectivo»[19]. Es lo que John Haugeland ha llamado «principio de automatización: cuando los movimientos válidos de un sistema formal están completamente determinados por algoritmos, entonces ese sistema se puede automatizar»[20].

3.

Seguramente muchos lectores no percibirán la relación que existe entre los cuatro rasgos mencionados —(i) la estructura “solo a través de”; (ii) el carácter explícito de todo contenido; (iii) que no se pueda ir más allá de estos elementos explícitos; (iv) y la clasificación dualista— como algo sorprendente ni mucho menos preocupante. ¿No son estas las mismas conclusiones a las que llega la ciencia moderna? Si es así, entonces ¿qué se puede decir sobre estos temas?

No nos sorprende ni inquieta esta reacción. ¿Qué otra cosa cabría esperar al reflexionar sobre una de esas imágenes que se encuentran tan profundamente incrustadas en el sentido de Wittgenstein que nos tienen cautivos solo porque nos resultan obvias e indiscutibles, y para las cuales además no encontramos alternativa?

Pero no podemos dejar las cosas así, en un punto de la discusión en que las partes en liza se despreocupan de las opiniones de la otra. En cierta medida el objetivo de este libro es profundizar en el debate y convencer al lector de que esa imagen errónea existe y que ha dominado el discurso filosófico durante demasiado tiempo. Confiamos en que nuevos argumentos nos ayuden a lo largo de estas páginas. Pero en este momento tal vez lo que más ayude sea desmontar algunas opiniones comúnmente aceptadas y mostrar que existen y han existido alternativas a dicha imagen.

¿Cuál sería esa imagen alternativa? Si los cuatro rasgos mencionados definen lo que denominamos “teoría mediacional”, la alternativa tendría que llamarse “teoría del contacto”. Mientras que la teoría mediacional hace depender el saber de un elemento de mediación, de modo que ese factor intermedio, ya sean categorías o representaciones, posibilite el contacto con lo real, para las teorías del contacto el saber depende de un contacto no mediado con la realidad que pretendemos conocer.

Esta teoría alternativa parece similar a lo que se ha llamado, de un modo condescendiente, “realismo ingenuo”. Y es cierto que parece una teoría poco sofisticada y prerreflexiva para aquellos que todavía se encuentran bajo el influjo de la imagen mediacional. Sin embargo algunas de las concepciones más complejas de nuestra tradición filosófica eran en cierto modo también teorías del contacto. La diferencia que Platón establece, por ejemplo en *La República,* entre el verdadero saber y la opinión confusa y variable, depende de la realidad con la que se produce el contacto: en el primer caso, con lo auténticamente real e inmutable; en el segundo con lo que está en un continuo devenir. Platón invoca la imagen del ojo del alma, que puede dirigirse hacia el lado oscuro del universo y centrarse solo en las copias siempre cambiantes y temporales, o bien volverse hacia el lugar donde la luz ilumina las Ideas eternas[21]. Por tanto, no

admite ningún elemento de mediación; nada nos separa de lo real. En definitiva, el verdadero conocimiento es una especie de contacto no mediado.

Se podría alegar que se trata solo de una metáfora y que, por tanto, no estamos ante una verdadera "teoría". Pero entonces podríamos referirnos a la concepción del conocimiento defendida por Aristóteles en *De Anima*. Allí señala que el conocimiento en acto (*episteme*) es uno con su objeto[22]. La tesis es que de la misma manera que un objeto es lo que es por su Forma (*eidos*), así el intelecto (*nous*) puede ser conformado por diferentes formas o *eide*. En el conocimiento correcto de un objeto, el *Nous* es conformado por el mismo *eidos* que el objeto. No hay copia ni representación, ya que el *eidos* o forma de cada esencia es una y solo una. Cuando vemos un animal y lo identificamos como oveja, mente y objeto se unifican al estar informados por el mismo *eidos*[23]. Gracias a esto, el conocimiento en acto es una misma cosa con su objeto. Si se nos permite recurrir a una comparación, se podría comparar la forma con un ritmo que informa tanto al objeto como al intelecto. Donde hay conocimiento, el mismo ritmo une mente y objeto. Son uno gracias a este sencillo movimiento. En este caso también el contacto es directo y no mediado.

Pero al fin y al cabo esto mostraría nuestro fracaso, ya que hemos tenido que recurrir de nuevo a una nueva metáfora. Esto revelaría cuál es la naturaleza de la teorización filosófica, más que mostrar nuestra incapacidad por teorizar. Con independencia de todo ello, confirma que también en nuestra tradición filosófica se han propuesto teorías del contacto y que por tanto estas no son ni necesaria ni irremediablemente tan extrañas. Ahora bien, en el caso de estos dos famosos filósofos clásicos su teoría del contacto estaba estrechamente vinculada con su ontología. Por ejemplo, la teoría de las Formas supone que la realidad es lo que es al estar determinada por las Ideas. Pero tras la revolución científica galileana y la mecanización de la imagen del mundo, e incluso sin necesidad de aplicar sus supuestos a la acción y pensamiento humanos, no se puede ya seguir defendiendo esa teleología clásica y incrustada cósmicamente.

Sin embargo, también en la filosofía moderna han surgido teorías del contacto que no se sustentaban en aquellos presupuestos teleológicos clásicos. En concreto, una teoría de este tipo adquirió un alto grado de auto-transparencia y articulación a comienzos del siglo XX. Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein son algunos de sus representantes más destacados. Una importante circunstancia que explica su surgimiento es que se produce la reinscrustación del pensamiento y el conocimiento en lo corporal y en el contexto cultural en que ambos tienen lugar. El objetivo es articular la estructura o contexto dentro del cual tienen sentido nuestras representaciones explícitas de la realidad y mostrar que estas resultan inseparables de nuestras acciones como seres encarnados, sociales y culturales. En estas teorías, el contacto no funciona al nivel de las ideas, sino en uno más primordial del que, de algún modo, no podemos desembarazarnos. Es el contacto que tienen seres vivos, activos, con una forma de vida que conlleva "actuar en" y "sobre" un mundo que, por su parte, también actúa sobre ellos. Estos seres están implicados en el mundo y entre ellos de modo recíproco. Y ese contacto originario les ofrece el contexto en el que tienen sentido todas sus construcciones cognoscitivas que,

aunque en muchos casos están mediadas representacionalmente, dependen en su sentido de esa primera e indisoluble implicación en la realidad circundante.

4.

En el capítulo segundo analizaremos en detalle algunos aspectos concretos de estas teorías. Antes queremos exponer el contraste que existe entre la lógica de las teorías mediacionales y las del contacto, porque precisamente el no haber incidido en sus diferencias ha provocado el no entendimiento y la incomprensión entre ellas.

Para las teorías del contacto, la verdad se auto-verifica. Cuando nos encontramos en un sitio, sabemos que estamos en un determinado lugar. Para los defensores de la teoría mediacional, las cosas no son así. Según ellos, primero tengo una creencia, es decir, me encuentro inclinado a afirmar algo. Para que eso se convierta en conocimiento, ha de ser verdad, esto es, ha de corresponderse con lo que la realidad es. Así pues la creencia ha de tener unos fundamentos adecuados. La necesidad de encontrar esos fundamentos nos obliga a buscar criterios que los establezcan.

Hallamos dos requisitos de justificación importantes, que determinan la diferencia que existe con las teorías del contacto. El primero de ellos es la suposición de que somos capaces de justificar la verdad de una creencia gracias a una serie de características que puedo diferenciar, aislar e identificar como criterios.

En muchos contextos de nuestra vida este requisito no nos resulta intuitivamente obvio. Por ejemplo, estoy seguro de que estamos en 2014, que me encuentro en Laurentias y que escribo sobre epistemología, etc. Si me preguntarán por qué estoy seguro, dudaría o no sabría qué responder. O, mejor dicho, no sabría por dónde empezar. Se podrían decir muchas cosas. Pero aún así no llegaríamos a la causa por la que nos resulta tan extraña esta pregunta. No se trata solo de que existan muchos criterios independientes que justifiquen nuestra creencia. Lo que ocurre es que entran en juego consideraciones muy diversas, que pertenecen a ese trasfondo que damos por sentado cuando examinamos y/o nos preguntamos por otros asuntos.

En *Sobre la certeza*, Wittgenstein ha identificado los problemas que surgen cuando alguien plantea la hipótesis de que el mundo haya comenzado hace solo cinco minutos[24]. Existen y experimentamos indicios y signos de épocas anteriores, fósiles y recuerdos, pero todo ello podría haber surgido hace tan solo unos pocos minutos. Cuando alguien plantea esta descabellada hipótesis, ¿se supone que tenemos siempre la creencia de que el mundo empezó al principio de la historia? ¿Nos basamos en la suposición de que su existencia se remonta hasta entonces? No parece que sea el caso. Antes bien, la idea de un mundo cuya existencia se remonta hasta un pasado indefinido opera como una estructura o contexto que da sentido a muchas otras de las cuestiones y de preguntas explícitas que nos podemos plantear, como la datación de los fósiles, la estimación de la edad de una montaña o el estudio de un paisaje teniendo en cuenta que se halla en un lugar donde antes existió un mar, etc. Ese marco o contexto no es una suposición, pero tampoco una creencia. Es justamente un marco que ni se cuestiona ni se

pone en duda. Y tampoco nos habríamos interrogado sobre él si alguien no nos hubiera planteado esa pregunta tan extraña.

¿Significa todo esto que no somos rigurosos, es decir, que no buscamos razones válidas y definitivas para apoyar nuestras creencias? ¿No deberíamos reconstruir todo nuestro conocimiento, pero teniendo realmente en cuenta la premisa de que el mundo no comenzó hace cinco minutos? Según Wittgenstein, una pretensión fundacional de este tipo es inútil porque pensamos siempre e inevitablemente dentro de marcos o contextos dados. Si no fuera así, el número de interrogantes que un excéntrico filósofo podría plantearnos no tendría fin. Y nunca lograríamos llegar hasta el fondo. En la naturaleza de las cosas, los marcos de esta clase siempre se encuentran ahí, dando sentido a lo que hacemos. Se pueden modificar o cambiar cuando problematizamos algunos de sus componentes, pero resultan inevitables como categorías. En concreto, el dónde y cuándo nos encontramos forma parte del marco de nuestra vida, dentro del cual nos las vemos con las cosas que hacemos, incluyendo también aquellas que llegamos a cuestionar o sobre las que discutimos.

En contraste con ello, la perspectiva mediacional sostiene que cada una de nuestras creencias está aislada y no tiene ningún contexto. Desde esta perspectiva, tiene sentido intentar justificarlas y fundamentarles recurriendo a determinados criterios. ¿Por qué? Porque parece adecuado y prudente. Hay veces en las que se producen equivocaciones y errores y con frecuencia el marco es poco fiable o no es válido. Por ejemplo, el marco macrotemporal característico de nuestra civilización dependía antes de la historia bíblica, no en un sentido literal, porque estos temas no aparecieron hasta la Edad Moderna, pero sí de un modo parecido al de las leyendas. La historia así ofrecía un conjunto de hechos importantes desde su comienzo. Más tarde, en el siglo XVIII y con posterioridad, se empezó a hablar de los "oscuros abismos del tiempo". Con este nuevo marco, la hipótesis de una génesis del mundo se consideró una respuesta "literalista" que reafirmaba la autoridad de la Biblia.

Esto es una muestra de que en efecto se pueden producir revisiones y correcciones y que, en ocasiones, es razonable aceptarlas. Pero si esto es así, ¿por qué es erróneo afirmar que siempre necesitamos razones, incluso también cuando no tenemos conciencia de creer determinadas cosas sin razones suficientes? ¿Debe considerarse una señal de dogmatismo aceptar acríticamente un marco, es decir, suponer afirmar que no podemos equivocarnos? No, porque siempre puede haber errores y se pueden dar rectificaciones, como hemos visto que sucedió con nuestro marco temporal. Se pueden aducir ejemplos más cotidianos: cuando somos víctima de una estafa, de un envenenamiento o una manipulación. Se pueden traer a colación muchos ejemplos que rebatirían nuestra tesis, lo que exigiría que la revisásemos. Sin embargo, ante ellos, la respuesta que ofrecen los teóricos del contacto es que todos estas situaciones excepcionales deben ser tratados teniendo en cuenta nuestra comprensión general del mundo.

Pues a menos que podamos dar sentido a una justificación fundacionalista que descubra los fundamentos últimos e incuestionables, ya sean impresiones no

interpretadas o ideas simples, siempre pensamos dentro de marcos susceptibles de crítica y revisión. Nuestra confianza en ellos se basa en la suposición de que cuando operamos dentro de esos marcos tenemos contacto con lo real. Podemos poner en duda esta confianza en aspectos concretos que no podemos predecir, e incluso seguramente será cuestionada. Pero nunca puede ser puesta en duda completamente ya que solo podemos superar los errores y las equivocaciones dentro de un marco rectificado o corregido. También dentro de ellos, podemos plantearnos interrogantes y ofrecer razones o aducir criterios. Dentro de ellos podemos preguntarnos por la validez y corrección de nuestras representaciones o contrastar nuestras creencias y teorías con la realidad, relacionarlas con ella. Pero todo esto solo es posible en un contexto más amplio que presupone nuestro contacto con lo real. Esta presuposición puede ser falsa, pero no totalmente. Esto es lo que subrayan las teorías del contacto y lo que falta en las teorías mediacionales.

En virtud de estos marcos, algunas ideas se antojarán absurdas o superficiales, como ocurre con la hipótesis de que el mundo comenzó cinco minutos antes. Pero puede ser que nos hayamos equivocado. ¿No sería posible que esos pensadores excéntricos se percataran de algo que nosotros pasamos por alto? Podría ser, pero no siempre es así. Pensemos, por ejemplo, en esos argumentos forzados y demasiado sospechosos que emplean los negadores contemporáneos del Holocausto.

El segundo requisito que diferencia la concepción de la justificación tiene que ver con nuestra manera de vivir en el tiempo. Nuestra percepción global de las cosas, el dónde y cómo estamos, lo que somos, son trayectorias dependientes. Sé que estoy aquí, en Laurentias, porque he venido hasta este lugar. Nuestra comprensión no se formula ni se expresa solo en un presente intemporal o instantáneo, sino en tiempo perfecto. Estamos aquí porque hemos recorrido el camino hasta este lugar, porque "hemos llegado", como se solía decir.

Nuestra comprensión como seres temporales no se expresa en tiempo presente —las cosas son así o asá— porque algunas de nuestras referencias son recuerdos, pertenecen al pasado o se formulan en aoristo. Según la famosa explicación de Beneviste, el tiempo perfecto francés (*le passé compose*) narra los sucesos desde la situación del hablante, mientras que el aoristo o perfecto simple (*le passé simple*) deja indeterminada la relación con este[25]. Hay, pues, ciertos aspectos de nuestra comprensión de la realidad que solo pueden ser propiamente expresados en tiempo perfecto, como por ejemplo que nos encontremos aquí.

Este es uno de los rasgos de la naturaleza auto-verificadora de la verdad, según la teoría del contacto. Sabemos por qué estamos aquí y esto resulta inseparable del hecho de que hemos llegado. Comprendemos la realidad de una manera "transicional", por decirlo de algún modo. Cuando tratemos de los diversos argumentos que existen para comparar diferentes perspectivas, profundizaremos más sobre este aspecto. Por ahora bastará con que nos fijemos en lo que sucede en el caso trivial del sueño. Es despertar lo que nos asegura que estamos realmente en un sitio determinado, en contacto con lo real. Platón hizo una apreciación parecida sobre la dialéctica. Somos conscientes de que estamos en contacto con lo auténticamente real al salir del error.

La poderosa fuerza de convicción del argumento escéptico del sueño, como vimos en la *Primera Meditación* de Descartes, reside en que nos sitúa justamente dentro de un sueño y es ahí donde realmente se puede producir el engaño, como ocurre muchas veces. Pero al darnos cuenta de que nos hemos despertado, en tiempo perfecto, no puede existir posibilidad de error.

Pero ¿y qué se puede decir de la suposición de que toda la vida es un sueño? ¿Es realmente la vida un sueño, como dijo Calderón? Puede serlo, pero solo en relación a un despertar más profundo. Y solo podríamos saberlo tras despertar.

La conceptualización del argumento del sueño que ofrece la teoría mediacional, como en Descartes, considera nuestra situación como si estuviera en confrontación con una apariencia convincente que después resulta irreal. Pero el tener conciencia de las cosas en tiempo perfecto nos permite afirmar que las cosas en los sueños no se presentan de un modo convincente. En ellos los objetos vagan por todos los lados. Los sueños nos resultan manifiestamente arbitrarios y fantásticos cuando tratamos de describirlos al despertarnos. No hay distancia crítica con ellos o hay muy poca. Lo mismo sucede en las alucinaciones.

Estos dos rasgos que hemos señalado se dan conjuntamente. Nuestra conciencia concreta, la percepción que tenemos de cosas determinadas, está integrada en un marco más general que les da sentido. Este marco es holístico: no puede ser descompuesto en una pluralidad de comprensiones particulares y distintas y —lo que, desde otro punto de vista es lo mismo— resulta ineludible: toda comprensión lo supone, se apoya y fundamenta en él. Y, en segundo lugar, este marco posee una dimensión temporal. Esto es lo que plantea Heidegger con su noción de *Zeitlichkeit* o temporalidad.

La discusión entre las dos teorías mencionadas tiene que ver justamente con este marco. Es verdad que también los teóricos del contacto aceptan que algunas cuestiones solo pueden decidirse por medio de determinados criterios, pero creen que estos deben encontrarse siempre incluidos en un marco. Por otra parte, no todo puede decidirse así. En cambio, para los teóricos de la concepción mediacional, dichos criterios han de aplicarse siempre y en todo caso. El núcleo de la teoría mediacional consiste en afirmar que solo hay un método correcto y que este tiene aplicación universal. Adopta la perspectiva de una mente crítica que desconfía de las ilusiones fáciles, o el estilo inquisitivo y las maneras de un buen fiscal. No solo se niega a aceptar la imagen global que se le ofrece, sino que la descompone. ¿Qué está viendo exactamente, señor Jones? Díganoslo exactamente y no saque conclusiones.

Esta actitud es más plausible siempre que se acepte al mismo tiempo que el sentido común, la percepción natural de las cosas, no es fiable, un planteamiento que es inseparable de la revolución galileana. Así, puede parecer que el sol se pone o que el carro se detiene en cuanto se deja de empujar. Pero se sabe que las cosas funcionan de otra manera. Para el fundacionalismo no existen límites a ese modo inquisitivo y forense de proceder y es eso lo que defienden tanto Descartes como Hume. Según estos autores, tenemos que partir de lo puramente dado y, después en base a ello, realizar inferencias. Esta epistemología ontologizó su método. La manera de resolver todos nuestros

rompecabezas y elaborar un saber fiable es descomponiendo cada tema en subtemas, identificando las inferencias y profundizando hasta alcanzar un fundamento seguro, libre de ellas, para después reconstruir el saber por medio de un procedimiento riguroso. Cuando esto se convierte en el remedio definitivo para nuestro modo de pensar, es lógico sucumbir a ello y creer que es así cómo nuestra mente percibe el mundo. Si fuera de otro modo, podríamos llegar a la devastadora conclusión de que el único método seguro de conocimiento resulta inaplicable al ámbito más relevante de todos: el de la construcción de nuestro saber sobre el mundo. Así es como la epistemología acaba determinando la ontología. El fundacionalismo termina estableciendo cómo funciona la mente. Y o bien funciona de un modo desordenado y arbitrariamente, sometida a una autoridad externa, o bien con cuidado, autoexaminándose y autorresponsabilizándose.

Se comprende, pues, con facilidad que se llegue entre estas dos teorías a un diálogo de sordos. Para los partidarios de la tradición mediacional, podemos dar razones en apoyo de nuestras creencias y criterios que determinen y revelen su validez. Si esto no es posible, es necesario profundizar más, alcanzado lo puramente dado, el fundamento previo a toda interpretación. Así lo puramente dado es lo "inevitable": se puede dudar de ello, pero no verificar, ni examinar ni enmendar. Por eso cuando los teóricos del contacto hablan de aquellas cosas que conocemos porque están a nuestro alrededor, o de las que comprendemos sin necesidad de criterios o reglas, es como si estuvieran refiriéndose también a lo "inevitable". Pero ya hemos señalado antes que esto no es así. Se puede cuestionar los marcos, criticarlos e incluso modificarlos. Pero, desde un punto de vista fundacionalista, no puede tener sentido que exista algo que es susceptible de crítica y cambio, pero que al mismo tiempo es conocido sin aplicar ningún criterio. De ese modo, normalmente se acaba sin llegar a un entendimiento entre las partes en liza.

Lo irónico es que esta teoría fundacionalista, que fue elaborada con tanta precisión, terminó creando a su vez una imagen (*bild*) irreflexiva, un nuevo sentido común que ha de ser también sometido a crítica. Es lo que intentaremos hacer en el siguiente capítulo.

5.

En los párrafos anteriores hemos aludido implícitamente a algunos de los motivos que explican el surgimiento de la teoría mediacional. Esta visión refleja una conciencia crítica que no acepta las cosas en base a la autoridad ni tampoco la primera interpretación, la más fácil o conveniente. Exige una verificación auto-responsable, pues afirma que en muchas ocasiones se aceptan irreflexivamente las creencias. Sin embargo esto no es solo una postura epistémica: forma parte de un proyecto más amplio que aboga por la libertad y la responsabilidad personal y que determina un modo más amplio de estar en el mundo y no solo una forma particular de entender la ciencia.

En este sentido, es sabido que la ética de la responsabilidad personal fue un componente clave de la modernidad occidental. Desempeñó un papel importante en la espiritualidad de la época de la Reforma, tanto para católicos como para protestantes. Más tarde se secularizó y quedó consagrada en los ideales de razón y autonomía y en las

normas políticas de autogobierno. De hecho, “crítica” se ha convertido en un término elogioso; así, por ejemplo, si se utiliza para describir a alguien, le honra.

Pero en un nivel más profundo, esta postura de desvinculación se ha beneficiado también de una fuerte carga ética. Se valora mucho en la medida en que se considera inseparable de la libertad y de la auto-transparencia conquistadas por medio de la reflexión sobre nuestra forma de pensar. Además, la objetivación del mundo que implica constituye la condición que garantiza nuestro dominio sobre él. Cuando el hombre se concebía a sí mismo como parte de un cosmos con una dimensión moral y espiritual, su actitud estaba determinada por el sentido inherente de las cosas. Si el mundo es entendido como un mecanismo, es decir, como un espacio regido por la causalidad eficiente, sin propósito o finalidad intrínseca, tenemos la libertad de tratarlo como un ámbito neutro y nuestra principal preocupación será determinar cómo puede afectar a nuestro propósitos y objetivos. De ese modo, la razón instrumental termina convirtiéndose en la única categoría válida y el saber en el fundamento del poder.

Pero si reflexionamos más sobre este tema, la desvinculación no es únicamente una fuente de poder: constituye también un instrumento de desencantamiento. El mundo deja de ser el lugar en que espíritus y fuerzas mágicas actúan. Así también desaparece una de las principales fuentes de temor de la Edad Antigua, un temor que con toda seguridad todos hemos revivido en nuestra infancia. Se asienta así una sensación de invulnerabilidad que contrasta con la de estar a merced de fuerzas mágicas y espíritus, pero también se tiene la impresión de que esta invulnerabilidad se ha logrado con mucho esfuerzo. Ha exigido sacrificio y coraje, ha requerido enfrentarse a miedos primigenios y abandonar la comodidad que aseguraba un cosmos con sentido. Al mismo tiempo, sin embargo, ha producido también un sentimiento de orgullo.

En este sentido, la agencia desvinculada moderna ha dado lugar a un continuo discurso de congratulación, que ha alabado el coraje y el esfuerzo que determinó el nacimiento del agente libre y crítico. Como ejemplo de ello podemos traer a colación la visión de Freud que tiene Ernest Jones, que ve al padre del psicoanálisis como un héroe de la Modernidad, junto a Copérnico y Darwin. Todos estos autores buscaron superar la autosatisfacción y tranquilidad que ofrecía un mundo con sentido en el que el hombre, al ser el centro, ocupaba un lugar predominante y totalmente diferente al de los animales. También suponía que la mente humana era superior a las sensaciones corporales. Y lo hicieron enfrentándose a una verdad que provocaba angustia e inseguridad.

Por tanto la epistemología mediacional implica algo más que una supuesta eficacia para elaborar creencias válidas y fiables. Este modo de ser está relacionado con ideales poderosos y con nuestra dignidad y se ha convertido en algo indiscutible y para lo que no encontramos alternativas válidas. Pero si deseamos entender los intentos que se han hecho por deconstruir esta imagen mediacional, hemos de tener en cuenta que esta postura desvinculada también ha provocado reacciones importantes desde la época romántica. Se ha difundido la idea de que es una concepción que nos aleja del mundo, de la naturaleza y de la sociedad, pero también de nuestra propia condición emocional. Somos pues seres divididos que necesitamos una cura. La actitud objetivo-instrumental

hacia la naturaleza hace imposible nuestra comunión con ella e incluso nuestra integración en su seno. La autorresponsabilidad exige que nos situemos en la primera persona del singular y nos obliga a primar lo monológico frente a lo dialógico.

Todas estas críticas, sean correctas o no, constituyen un desafío para la concepción mediacional. El conflicto que existe entre la teoría mediacional y la del contacto no es solo, pues, una incruenta disputa sobre el método científico. Se encuentran también involucradas las diferentes y antagónicas pasiones éticas y metafísicas de la Edad Moderna.

[1] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Madrid, Gredos 2009), 115. El texto dice: «Una figura nos mantuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y este parece repetírnosla inexorablemente». En nuestra exposición argumentaremos que este imagen está anclada en todo nuestro modo de pensar, nuestro modo de objetivar el mundo, y por tanto en nuestro modo de vida y nuestro lenguaje.

[2] En realidad Wittgenstein señala en este parágrafo que la gramática de nuestro lenguaje inexorablemente replica esta imagen y por eso es tan difícil escapar de ella. Por nuestra parte, creemos que está implícito en la gramática y depende de algo más complejo relacionado con nuestra comprensión de trasfondo de la mente, la agencia y el mundo. El principal objetivo del libro es explicar esta dependencia con mayor profundidad.

[3] René Descartes, *Carta a Gibieuf* del 19 de enero de 1642.

[4] Leo Groarke, *Greek Scepticism: Anti-Realist Trends in Ancient Thought* (Montreal, McGill-Queen's University Press, 1990), p. 134.

[5] Me he basado en este punto en el análisis de Miles Burnyeat; cfr. Miles Burnyeat, "Can the Skeptic with His Skepticism" e "Idealism & Greek Philosophy", recogidos en *Idealism Past and Present* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982).

[6] Cfr. Burnyeat, "Can the Skeptic", o. c., p. 121.

[7] Cfr. Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Madrid, Cátedra, 2010), p. 54-55.

[8] Descartes, *Obras* (Madrid, Gredos, 2011), p. 173.

[9] Cfr. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (México, FCE, 1960), p. 114 (2.8.13). En p.533 (4.2.11), Locke habla de "glóbulos".

[10] Ibidem, p. 97 (2.1.25). Cfr. También p. 357 (2.30.3), donde habla de que la mente «es totalmente pasiva por lo que toca a sus ideas simples» y p. 98 (2.2.2) en donde señala que la mente no puede ni crear ni destruir ideas simples.

[11] Cfr. La frase es de W. Sellars, "El empirismo y la filosofía de lo mental", recogido en Ciencia, percepción y realidad (Madrid, Tecnos, 1971), p. 140.

[12] Esto resulta mucho más evidente en Locke, que lleva más lejos la metáfora de los materiales de construcción en su explicación de las operaciones de la mente. Las ideas son "materiales" y el poder «del hombre, como quiera que esté dirigido por el arte y la habilidad, no va más allá de componer y dividir los materiales que están al alcance de su mano» p. 98 (2.2.2). Y después de hablar de la elaboración de ideas complejas mediante las simples, Locke dice: «Todo esto muestra cuál es el poder del hombre, y que su modo de operar es más o menos el mismo en los mundos material e intelectual. Porque en ambos casos los materiales de que dispone son tales que el hombre no tiene poder sobre ellos, ni para fabricarlos, ni para destruirlos; cuanto puede hacer el hombre es o bien unirlos, o bien juntarlos, o bien separarlos completamente» p. 143 (2.12.1).

[13] Cfr. Herbert Feigl, *The "Mental" and the "Physical": The Essay and the Postscript* (Mineapolis, Universiry

of Minnesota Press, 1967).

[14] Esta cuestión ha sido tratada con mayor amplitud en Charles Taylor, *Fuentes del yo* (Barcelona, Paidós, 1996), capítulo 11.

[15] Descartes, o. c., *Meditación* III, p. 185.

[16] Descartes, *Principio de la filosofía*, I.68 (Madrid, Alianza, 1995), p. 63.

[17] Descartes, o.c., *Meditación* VI, p. 215. En relación con este tema, puede verse también la explicación de Alan Gerwith en su trabajo "*Clearness and Distinctness in Descartes*", recogido en W. Doney (ed.), *Descartes: A Collection of Critical Essays* (Garden City, Doubleday, 1967), p. 260, nota 33.

[18] El objetivo del "naturalismo científico", según Jennifer Hornsby, es explicar las acciones, sentimientos, intenciones, etc., del ser humano desde la perspectiva "objetiva de la tercera persona" que adoptan los científicos naturales. Su creencia fundamental es que lo que es real ha de ser inteligible desde ese prisma. El argumento de Hornsby es que muchos de los fenómenos de la vida personal simplemente desaparecen cuando se adopta esa óptica. Frente a este corriente dominante del pensamiento moderno, propone un naturalismo naíf o ingenuo, que reconoce la diferencia entre lo humano y lo inanimado. Cfr. J. Hornsby, *Simple Mindedness* (Cambridge, MA., Harvard University Press, 1997), p. 4-5. Estamos de acuerdo en este punto e incluso valoramos la ironía que emplea en el título para hacer referencia a una tesis que es mucho más compleja que la del irreflexivo cientificismo al que se enfrenta.

[19] Cfr. M. Minski, *Computation: Finite and Infinite Machines* (Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1967), p. 105.

[20] Cfr. John Haugeland, *La inteligencia artificial* (Siglo xxi, Madrid, 2003), p. 80.

[21] Platón habla de "conversión" o "transformación", *periagogé*. Cfr, Platón, La República, 518-d.

[22] "La misma cosa son la ciencia en acto y su objeto". Aristóteles, *De anima*, libro III, 430 a 20 y también en 431 a 1.

[23] Más adelante, Aristóteles añade que «el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible». Esto no significa que las facultades sensitiva y cognitiva sean idénticas al objeto en tanto que entidad material, «lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de esta» (431b22, 432 a I). Es solo en el *eidos* donde mente y objeto están unidos.

[24] Wittgenstein emplea este argumento en *Sobre la certeza*, parágrafo 84, pero vuelve repetidamente sobre él a lo largo de toda la obra.

[25] Cfr. Emilio Benveniste, *Problemas de lingüística general* (México D.F., Siglo xxi, 1982), Volumen II, p. 73 y ss.

2.
HUYENDO DE LA IMAGEN

Para demostrar que la concepción mediacional es una imagen, en el sentido empleado por Wittgenstein, y además una imagen distorsionada, es necesario conocer los argumentos que han ayudado a "deconstruirla". Si, como hemos indicado en el primer capítulo, el conflicto en el seno de nuestra cultura en el que ha producido esa deconstrucción empezó hace al menos doscientos años, tanto su refutación como la propuesta de una teoría nueva y más moderna, como la del contacto, también ha tenido un largo proceso de gestación.

La refutación de la teoría mediacional se ha vertebrado principalmente sobre dos ejes. Como hemos visto, la imagen equivocada sostiene que el saber se basa en representaciones (correctas) internas de la realidad externa. El primer eje de refutación (1) pretende demostrar que nuestra comprensión del mundo no puede ser completamente representacional, o sea que, aunque implica representaciones, estas no agotan todo nuestro conocimiento ni constituyen su componente más importante. Pero (2) según esa concepción que proviene de Descartes, cada mente individual tiene su propia imagen interna. El saber así no solo consistiría en representaciones, sino que además estaría ubicado en cada una de las mentes de los individuos. Entre ellos pueden intercambiar información; puede haber un saber compartido, como en las bibliotecas, las enciclopedias o Internet, pero este saber común no deja de ser en última instancia la suma de saberes individuales. Elaborar un saber válido a partir de determinados *inputs* es sobre todo un proceso monológico. Por ello, una línea de refutación se dirige justamente a criticar la tesis monológica y su objetivo es demostrar que nuestra comprensión del mundo, primero y antes que nada, se conforma de un modo compartido y que solo después, secundariamente, es individual, una vez que el hombre ha sido ya introducido en el lenguaje y la cultura de una sociedad. Individualmente podemos llevar a cabo aportaciones o promover cambios, pero estos siempre estarán referidos a algo que en su origen es un depósito común previamente.

El primer tipo de crítica refuta la primacía de la representación; el segundo, la representación individual, es decir, la primacía de lo monológico. Comenzaremos por analizar la primera de ellas, lo que nos obliga a remontarnos a Kant, a pesar de que este también pertenece a la tradición mediacional. Hegel será otro de los autores importantes

en el desarrollo de esta crítica, pero fue sobre todo en la primera mitad del siglo XX cuando quedó articulada completamente la alternativa a la imagen mediacional.

1.

Como era de esperar, la primera línea de deconstrucción/refutación posee muchas dimensiones. Algunos combaten el Mito de lo Dado, es decir, critican la idea de que nuestro conocimiento dependa de la recepción pasiva de datos no interpretados. Pero esto problematiza nuestra experiencia. Razonamos, argumentamos, realizamos inferencias y gracias a todo ello logramos una comprensión del mundo. Sin embargo, aceptar la existencia de un marco de comprensión, como sugieren estas teorías, implica que también aprendemos del mundo. Eso quiere decir que primero hemos de percibir y conocer las cosas y que solo después de esto podemos razonar. En su estructura básica, también las epistemologías mediacionales aceptaban que nuestro saber tenía una doble fuente: la receptividad, por un lado, mediante la que nos llegan los *inputs*, y el razonamiento, por otro, que los procesa y los transforma en saber científico. Pero el límite o frontera que establece el elemento de mediación hace difícil determinar cómo funcionan juntas esas dos fuentes. Las respuestas más comunes a este asunto han creado un conjunto adicional de problemas, relacionados con el escepticismo y el no realismo, como después tendremos ocasión de ver. Según estas respuestas, se debe entender la receptividad causalmente, por lo que determinados resultados resultan inevitables. Después la razón funciona para darles sentido.

Con independencia de esto, es también problemática la propia idea de límite o frontera. Razonar críticamente es una actividad que realizamos, una actividad libre y espontánea. Pero en la medida en que está relacionada con nuestro conocimiento del mundo, también refleja lo que son las cosas. Por ello la espontaneidad tiene que estar de algún modo vinculada con la receptividad. Sin embargo, es difícil combinar ambas si por espontaneidad se entiende una suerte de libertad ilimitada que se adapta a un mundo sometido a las inflexibles leyes descubiertas por la ciencia posgalileana. La consecuencia de ello es que los fenómenos limítrofes, que participan tanto de la naturaleza como de la libertad, se encuentran determinados por una especie de esquizofrenia.

La misma noción de fenómeno limítrofe, situado entre el espacio de las causas y el de las razones, resulta contradictoria. Tendría que ser algo ambiguo y con capacidad suficiente para adaptarse a ambos espacios. Pero ¿no son antagónicos estos espacios? De un lado, hay un objeto, un estado fáctico de cosas, el elemento que determina causalmente nuestros receptores de estimulación externos; de otro, determinadas *afirmaciones*, que indican una cosa u otra y que podrían funcionar como razones o motivos para fundamentar una perspectiva más amplia así como otra distinta. Son este tipo de consideraciones las que han llevado a algunos filósofos a renunciar al Mito de lo (puramente) Dado, es decir, a negar la existencia de hechos brutos y no interpretados[1].

En el fondo, el problema radica en la pretensión de explicar la experiencia como si fuera una simple manera de captar información sobre el mundo. Porque, por un lado,

tenemos que recibir información, es decir, somos seres pasivos. Pero, por otro, hemos de "entender" esa información, esto es, desempeñar un papel activo. ¿Cómo se pueden combinar ambas perspectivas?

Es este un dilema tristemente célebre en la tradición filosófica moderna tal y como ha sido definido por su epistemología. Está claro que algunos pensadores clásicos no cuentan con una teoría adecuada de la experiencia. Leibniz terminó negándola y propuso una imagen del mundo presente en su totalidad dentro de cada mónada. Hume, por su parte, presumiendo de empirista, se decantó por el otro extremo y afirmó que todo el conocimiento provenía de la experiencia, pero a costa de renunciar completamente a la dimensión activa. Así pues los componentes de nuestra experiencia eran sólo *bits* de información desconectados y las supuestamente necesarias relaciones entre las cosas, simples proyecciones mentales. En esta pasividad tan radical, incluso el yo desaparece.

Como es conocido, Kant intentó unir la perspectiva de Leibniz con la de Hume. Hay que reconocerle el mérito de haber identificado el problema: cómo combinar pasividad y espontaneidad. Pero se encontraba aún demasiado determinado por la estructura mediacional como para proponer una salida viable al dilema[2].

2.

El argumento más influyente en el siglo XX, sin embargo, fue el que denominaremos "metacrítico"[3]. Como sugiere el propio término, metacrítica hace referencia a una investigación sobre los fundamentos de una teoría crítica de primer orden. Exige reflexionar sobre las condiciones que subyacen a nuestros enunciados científicos y analizar la concepción cotidiana y precrítica que tenemos de ellos. La metacrítica también examina las condiciones necesarias para realizar la crítica.

Pero la investigación sobre estas condiciones tiene lugar en una dimensión diferente, no explorada por los fundadores de la tradición mediacional, pero que Kant no pasó por alto. Es esto lo que hace de Kant una figura puente. Se pretende profundizar en ese contexto que se ha de aceptar como dado si se desea que tenga sentido tanto el propio proyecto crítico como nuestra experiencia del mundo. Ahora bien ¿cuál es la concepción de la mente-en-el-mundo que daría sentido a la teoría mediacional? ¿Es congruente y coherente con la que da sentido a nuestra experiencia tal y como en realidad la vivimos? Hemos intentado ofrecer una respuesta a la primera pregunta en el capítulo anterior explicitando la visión cartesiana de la mente-en-el-mundo y la relevancia de la clasificación dualista, por ejemplo. Pero la respuesta resultaría inadmisible para la propia concepción mediacional. Si partimos de que la teoría mediacional en sus comienzos tenía un propósito fundacionalista, es decir, que su pretensión era hallar el fundamento seguro de nuestro conocimiento y alcanzar lo puramente dado, más allá de lo cual no se puede seguir investigando, afirmar que todo su proyecto depende de una concreta concepción de la mente-en-el-mundo, pero que también existen otras alternativas, puede ser algo totalmente devastador. En efecto, al advertir que su propuesta es solo una de las posibles interpretaciones sobre nuestra mente-en-el-mundo, deja de tener sentido su

afirmación de haber alcanzado los fundamentos últimos de todo saber, salvo que sea una interpretación que cuente con una base sólida.

Esta estrategia, que pone al fundacionalismo en contradicción consigo mismo, es la que emplea con tan buenos resultados Hegel en su introducción a *La fenomenología del Espíritu* [4]. Allí muestra lo que ya hemos señalado: el fundacionalismo solo tiene sentido si se entiende como una imagen (*bild*) en el sentido de Wittgenstein, es decir, integrado irreflexivamente en una construcción que se considera la única posible y que, por tanto, está fuera de toda discusión.

Pero en su introducción Hegel pretende algo más que la simple refutación pragmática de esta concepción. Le interesa reflexionar también sobre la segunda cuestión: ¿cuáles son las condiciones que dan sentido a nuestra experiencia del mundo? A su juicio estas se encuentran determinadas por un conjunto de movimientos negativos que van sucesivamente descubriendo los errores de nuestras primeras interpretaciones, y que por tanto las corrigen. El camino que nos conduce hasta la interpretación correcta se define en términos dialécticos y la noción de "experiencia" adquiere un sentido más rico, pues se refiere a esos momentos de transición crítica.

Es esta segunda forma dialéctica del argumento, que queremos seguir aquí ahora, lo que nos muestra en cada caso si una teoría del conocimiento vulnera las condiciones que tendría que cumplir para ser válida. Hegel dirige esta crítica a Kant, pero paradójicamente fue este el primero que la empleó.

Podríamos considerar que es este el momento fundacional de la investigación sobre las condiciones que dan sentido a la experiencia; y vemos que funcionó ya con muy buenos resultados en la deducción trascendental propuesta por el propio Kant. Kant inauguró, pues, esa línea de argumentación que después han seguido los más importantes "deconstructores" de la concepción desvinculada. Esta, como hemos indicado, socava dicha imagen descubriendo el trasfondo que garantiza que las operaciones descritas por la imagen tengan sentido. Así se pone en evidencia que ese mismo trasfondo no puede estar a su vez sometido a las exigencias que la propia concepción desvinculada prescribe. Vista a la luz de su trasfondo, esta resulta en sí misma insostenible.

Kant no llevó esta argumentación tan lejos como después sus sucesores en el siglo XX. Y además mantuvo la validez de uno de los rasgos más importantes del modelo mediacional, al menos en su primera versión. Se puede ver la deducción trascendental bajo diferentes luces. Una de ellas es considerarla como el momento que puso fin al atomismo de *inputs* defendido por el empirismo. Tal y como Kant aprendió en Hume, parecía que en su nivel primario el conocimiento de la realidad (cualquiera que fuera) funcionaba sobre bits o impresiones particulares. Se diferenciaba este nivel de información de otro proceso posterior en el que las impresiones se asociaban, como ocurría por ejemplo con las relaciones causales. A pesar de que somos nosotros quienes formamos las creencias, un análisis reflexivo (que, como se ha indicado, es fundamental en la epistemología moderna) permite distinguir y separar ese nivel básico o primario de las conclusiones o inferencias que más tarde realizamos. Este análisis presuntamente

revelaba, por ejemplo, que la conexiones necesarias que tan fácilmente establecemos entre causa y efecto no tiene correspondencia alguna en el campo fenoménico[5].

Kant destruye este modo de pensar al probar que exigía tratar cada impresión particular como un bit de información potencial sobre algo. También la clásica distinción de los empiristas entre impresiones de sensación y de reflexión exige esto mismo. El zumbido en mi cabeza es diferente del ruido del bosque porque el primero pertenece a mi sensación mientras que el segundo me informa de algo que ocurre fuera de mí. De ese modo, incluso una "sensación particular", para ser realmente una sensación —en sentido empirista, es decir, algo diferente de la reflexión— tiene que "ser acerca de algo". Este rasgo después se expresará con el término "intencionalidad", pero Kant se refiere a la necesidad de que exista una relación con el objeto de conocimiento: «Advertimos, empero, que nuestro pensamiento de la relación conocimiento-objeto conlleva siempre en sí cierta necesidad»[6].

Una vez que ha aclarado esto, Kant explica que la relación con un objeto no sería posible si las impresiones fueran contenidos completamente aislados y sin relación entre sí. Ver un objeto implica localizarlo en algún lugar frente a mí, como mínimo situarlo en un mundo que, a pesar de ser indeterminado en muchos aspectos y desconocido en otros, no puede estar totalmente indeterminado ni desconocido. Todo bit particular de información presupone la unidad del mundo, por lo que no puede estar completamente aislado de los demás. La condición de trasfondo en la que se produce la impresión simple, tan querida por la filosofía empirista, impide que la consideremos con tanta radicalidad como Hume. Porque soslayar esa condición implicaría una incoherencia. Romper los vínculos y las relaciones entre las impresiones sensibles provocaría perder el sentido que posee tener conciencia de algo: «Tales percepciones no pertenecerían tampoco a ninguna experiencia, por lo que carecerían de objeto y no serían más que un juego ciego de representaciones, es decir, serían menos que un sueño»[7].

La deducción trascendental, y los argumentos relacionados con ella que aparecen en *La crítica de la razón pura*, marcan así un punto de inflexión en la filosofía moderna. En una mirada retrospectiva, puede afirmarse que constituye el primer intento por articular el trasfondo que exige la propia imagen desvinculada para que sus operaciones sean inteligibles, pero que al mismo tiempo también esa articulación sirve para destruir la propia imagen. Una vez que se produce la transición, el panorama filosófico se transforma, pues se pone de manifiesto la necesidad de comprender el trasfondo. Uno de los rasgos más destacables de las visiones reificadas que surgen cuando se ontologizan los procedimientos de la epistemología moderna es que silencian este asunto. De ese modo las condiciones de inteligibilidad ayudan a comprender los elementos y procesos mentales meramente como propiedades internas. Se sostiene que una impresión ofrece información inteligible en sí misma, tal como la casa es roja o la mesa es cuadrada. Poseen una existencia individual y separada de un objeto externo. Así las ideas simples son para Locke análogas a los materiales necesarios para una construcción[8]. Con ello se olvida que para que X sea inteligible tiene *que ser considerado* inteligible como X y

que siempre existen condiciones contextuales por las que las cosas pueden ser consideradas como algo.

Tal y como fue formulada por Kant en su origen, esta revolución destruye el atomismo de la epistemología moderna. Todos los que le suceden continuarán el camino que ayudó a abrir. Podemos afirmar que esta corriente que descosifica nuestra concepción del agente del saber tiene una naturaleza holística. Lo que, en la concepción anterior, se basaba en elementos independientes, ahora depende de un trasfondo en el que se integran.

Heidegger y Wittgenstein siguen también el pionero argumento kantiano. En *Ser y Tiempo*, Heidegger señala que las cosas se revelan primero como parte de un mundo, es decir, como correlatos de un compromiso cuidadoso y que dentro de esa totalidad de compromisos. Esta idea echa por tierra los rasgos de la imagen desvinculada. En primer lugar, y siguiendo a Kant, haciendo referencia a un todo de implicaciones, se rechaza el atomismo de *inputs*. Pero también se impugna otro de los rasgos fundamentales de la imagen clásica: que el input originario es un elemento neutral y que es solo después cuando el agente le atribuye un determinado significado. Al afirmar que las cosas se revelan primero en el mundo como "ser a la mano" (*zunhanden*) se desmiente dicha suposición. Afirmar que somos nosotros mismos quienes proyectamos esta actitud sobre las cosas después de haberlas percibido neutral e imparcialmente es un error fundamental[9].

La exposición de Heidegger en *Ser y Tiempo* ha sido interpretado en ocasiones por pensadores que simpatizaban poco con el autor alemán como si fuera una interesante descripción de nuestra existencia cotidiana, pero sin relevancia para resolver los problemas ontológicos que discute. El hecho de que tratemos las cosas como herramientas u obstáculos en virtud de su relevancia para nuestra acción, ¿qué muestra sobre la prioridad de la información neutral? Es cierto que no somos conscientes de que casi todo el tiempo las cosas son para nosotros objetos neutrales, pero esto no significa que las tesis de la imagen desvinculada sean incorrectas. Nuestra conciencia cotidiana es ya en sí misma producto de una interpretación. No deberíamos incurrir en el error pregalileano de creer que las cosas son como se nos aparecen, tampoco en estos temas de la mente. Con este tipo de argumentos los defensores de la imagen desvinculada critican la "fenomenología".

Pero Heidegger no pretender recordarnos lo que implica vivir en el mundo cotidiano. Su argumentación tiene el mismo objetivo que la de Kant y, como con este, se podría decir que es una respuesta a la crítica a la que acabamos de aludir. Tiene el propósito de desvelarnos que comprender las cosas como si solo fueran objetos neutrales es solo una de nuestras posibilidades en el trasfondo de una manera de estar en el mundo en el que las cosas aparecen como "ser a la mano". Comprenderlas neutralmente exige que modifiquemos nuestra primera actitud hacia ellas, que es originariamente de compromiso. Heidegger sigue a Kant y afirma que para que la actitud desvinculada frente a las cosas resulte inteligible ha de estar integrada en una actitud constante de encuadre hacia el mundo que es antitética a la primera, por lo que no puede afirmarse

que sea primaria y fundamental. La condición que hace posible la actitud de neutralidad impide situarla en ese nivel básico y paradigmático que la imagen desvinculada le supone.

En el análisis sobre las condiciones de posibilidad y de inteligibilidad de esta actitud Heidegger utiliza el término *ursprünglich*, que significa no solo "anterior en el tiempo", sino algo de mayor envergadura. Nuestra actitud *ursprünglich* no es solo anterior sino también condición de lo que a ella sigue y a lo que modifica. A algo parecido se refiere con el repetido uso de la expresión *zunächst und zumeist* (inmediata y regularmente). Pero estas expresiones aparentemente son poco eficaces. Se aplican a un modo de ser que no es solo anterior y más regular, sino que constituye también el trasfondo para lo que es diferente a él.

El planteamiento de Heidegger puede conducir fácilmente a equívocos. Afirmar que solo podemos tener esa comprensión neutral del mundo que propone la concepción científica o desvinculada porque vivimos en el mundo como un *locus* de significados, no es lo mismo que decir que hemos de definir los conceptos de la descripción neutral en términos de significación, esto es, el "ser a la vista" como "ser a la mano".

Veamos ahora el diferente modo en que una palabra puede ser inteligible para nosotros y/o en que las cosas aparecen. Por ejemplo, las cosas pueden aparecer según el significado que tengan para nuestra acción, como "ofrecimientos" en la frase de Gibson: una determinada situación nos limita o imposibilita, otra permite que nos movamos; una nos frustra, otra de nuevo nos posibilita lo que queremos hacer. También las cosas se nos muestran como atractivas o repulsivas, placenteras o dolorosas, inquietantes o apaciguantes. Todo esto son ejemplos de cosas que son inteligibles gracias al significado que poseen para nosotros.

Pero en ocasiones también las cosas aparecen de un modo neutral, sin significado para nosotros, tal y como aparecen para un agente desvinculado interesado solo en describir la realidad imparcialmente. Este es el modo de inteligibilidad propio y decisivo para la ciencia y, en concreto, para la ciencia natural.

Pero puede que exista un determinado orden entre ambos modos de inteligibilidad. O incluso más de un orden. Uno de ellos estaría basado en la secuencia que siguen necesariamente en su desarrollo. Gracias a la obra de Heidegger y de Merleau-Ponty, puede afirmarse que el modo "vinculado", aquel en que las cosas aparecen en su sentido para nosotros, precede al desvinculado. Los expertos en ontogénesis, por ejemplo, han demostrado que el niño pequeño que comienza a hablar, solo puede aprender nuevos conceptos en contextos en que los objetos ya tienen ya un significado emocional[10]. Los niños con autismo, para quienes ese contexto de reacción emocional compartida no funciona tan fácilmente, encuentra más dificultades para generalizar conceptos y lo consiguen más tarde que el resto de los niños. Incluso los ritos mediante los cuales los niños aprenden sus primeras palabras son momentos de comunión, esto es, de atención compartida que los niños desean y buscan intensamente y sin los cuales no podrían desarrollarse.

Igualmente, los niños aprenden a diferenciar los pesos de los objetos por la dificultad que experimentan al levantarlos, antes de aprender los conceptos de gramo o kilo.

Es evidente, sin embargo, que este orden necesario de inteligibilidad no tiene nada que ver con la dependencia lógica, en donde comprender un concepto exige haber comprendido otro. Por ejemplo, no se puede entender el término "soltero" sin tener una mínima comprensión del matrimonio, ni "inflación" sin saber antes cómo funcionan los precios en nuestra vida. Pero que la actitud "vinculada" sea anterior a la "desvinculada", según la secuencia necesaria de la ontogénesis, ya que no se puede alcanzar una etapa de desarrollo superior sin haber pasado por la primera, no nos dice nada sobre las condiciones lógicas necesarias para comprender el lenguaje desvinculado de la ciencia. A diferencia de lo que ocurre con "soltero" y "matrimonio" o con la "inflación" y los "precios", la expresión "pesa 10 kilos" no depende de "pesa mucho" como condición de inteligibilidad.

Heidegger y Merlau-Ponty no solo muestran que la postura vinculada es necesariamente previa a la desvinculada en su génesis, sino también que resulta indispensable en nuestras vidas. No podemos "desarrollarnos" fuera de esa manera de aparecer de las cosas y es inevitable en nuestros movimientos cotidianos en el mundo así como en nuestro modo de afrontar las cosas. Cuando vamos en coche por una ciudad, nos damos cuenta de que adelantamos por la derecha a un coche que va más lento y sabemos que podemos adelantarlo sin chocarnos con un camión que circula en dirección contraria: en este caso, comprendemos el espacio como un "ofrecimiento". El modo vinculado es, recurriendo de nuevo a la expresión de Heidegger, aquel en el que estamos *zunächts und zumeist*, pero sus "ofrecimientos" no forman parte de lo que hace inteligible el lenguaje desvinculado de la ciencia.

Si tenemos en cuenta de nuevo la continuidad que existe entre la tesis de Kant y las del siglo XX, podemos afirmar que el planteamiento de Wittgenstein en *Las investigaciones filosóficas* guarda incluso mayor sintonía con el punto de vista de Kant. En cierto sentido, lo que Kant hizo con el atomismo de los inputs de información es lo que hace Wittgenstein con el atomismo de significado. Se enfrenta a esa teoría del lenguaje y del significado que, aunque aparece de un modo paradigmático en san Agustín, se desarrolló y difundió después gracias a los pensadores de la concepción desvinculada. Según este atomismo, una palabra posee significado cuando tiene con un objeto una relación de "significación". No sólo puede apreciarse el paralelismo entre esta visión y el atomismo de *inputs* de la epistemología cartesiana, sino también que ambos están entrelazados en los clásicos postulados de esta teoría de la mente. Locke sostiene que una palabra tiene significado no por mentar directamente al objeto, sino por su referencia a la idea mental que lo representa[11]. Esta modificación de la teoría agustiniana hace posible que cada individuo hablara un lenguaje diferente, ya que al nombrar un objeto pueden tener en su mente distintas ideas a la de otro. Por ello, es posible un lenguaje privado en el que las palabras tuvieran significado solo para un individuo y para nadie más, y esto constituye un desafío escéptico que no es fácil de refutar. Wittgenstein, en gran medida, critica una de sus versiones "modernizadas".

Sin embargo, el atomismo de significado resulta insostenible también por la misma razón por la que Kant demostró la imposibilidad del atomismo de *inputs*. Para los partidarios de esta concepción, es posible dar significado a las palabras a través de determinados ritos de nombramiento o bien señalando el objeto al que se refieren. Pero con la argumentación de las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein demuestra que la condición para este tipo de "definición ostensiva" es que el que está intentando aprender una palabra comprenda el gran acuerdo en el que se basa el lenguaje y el lugar que ocupa esa palabra en él. La gramática del lenguaje se presupone porque «muestra el puesto en que se coloca la nueva palabra»[12]. Parece que nombrar algo es una operación rudimentaria y autosuficiente, pero «se olvida que ya tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga sentido»[13].

En esta última cita, Wittgenstein explícitamente habla de las condiciones de inteligibilidad. La idea de que el significado de una palabra depende de su relación con el objeto, una visión atomística, es difícil de admitir si se tiene en cuenta que esa relación depende de un trasfondo de comprensión y que sin él carece de sentido. Y esto es así no exclusivamente en relación con palabras aisladas, sino también para los juegos del lenguaje en las que se integran y, por último, también para toda forma de vida que da sentido a esos juegos. La teoría agustiniana casi llega a conformar *bits* de nuestra comprensión del lenguaje. Pero cuando analizamos sus condiciones de inteligibilidad, nos vemos obligados a abandonar esta tesis para lograr una comprensión global del lenguaje. Esta teoría surgió en un contexto cosificador. Su trasfondo de comprensión estaba basado en las relaciones existentes entre las palabras y las cosas, relaciones que se convierten en autosuficientes. Para escapar de esta visión, hemos de percatarnos de que esas relaciones exigen un trasfondo y que este puede ser explorado en toda su dimensión y riqueza.

Según este punto de vista, el trasfondo de comprensión, que adquirimos al aprender un lenguaje, está presente y opera ya en la primera relación entre palabra y objeto que aprendemos. Pero también al aprender una segunda lengua. En este último caso, ya somos conscientes de lo que implica que las palabras posean un lugar en el todo del lenguaje y a menudo conocemos cuál es el de palabra que nos enseñan. El error consiste en aplicar esta misma reinterpretación al estudiar la adquisición del lenguaje materno. «Y ahora podemos, creo yo, decir: Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño llegase a un país extraño y no entendiese el lenguaje del país; esto es, como si ya tuviese un lenguaje, sólo que no ese»[14].

Robert Brandom ha trabajado recientemente sobre diversas concepciones holísticas y las ha relacionado con la tradición fregeana, llevando a cabo una reformulación amplia y profunda de la epistemología y la filosofía del lenguaje.

La propuesta de Brandon consiste en reemplazar la teoría basada en la representación como concepto central por otra que gire en torno a la noción de *inferencia*. Las teorías representacionales mantienen el esquema básico de las tradición mediacional que antes hemos identificado. Desde el punto de vista de estas concepciones, podemos identificar

estados particulares de representación por medio de los cuales captamos determinados contenidos que después combinamos para elaborar una visión general de las cosas.

Frente a ellas, realizar inferencias supone cierto holismo. La adquisición de nueva información hace posible otras inferencias porque se suma y reconfigura la visión vigente de las cosas. Cuando me informan de que se ha escapado un tigre en el parque, sé que es mejor no ir allí y que mi tía podría asustarse al regresar de la peluquería; sé además que los vigilantes del zoo no han cumplido bien con su trabajo y que el alcalde tendrá problemas para su reelección por haber nombrado director del zoo a su cuñado, que es un incompetente, etc.

En resumen, no hay *bits* de información completamente independientes o aislados, totalmente desvinculados de las inferencias, en ningún caso[15].

3.

En el siglo XX tuvo lugar el principal intento de deconstruir el mediacionalismo y estuvo vinculado al intento de explicitar las condiciones que daban sentido a la experiencia. Fue en este contexto cuando se comprendió que la imagen mediacional era una distorsión y al mismo tiempo se empezó a elaborar la teoría alternativa del contacto. En ella resulta esencial el holismo. Con esta nueva perspectiva, es fácil distinguir los contornos de la imagen mediacional y se descubre un principio unificador totalmente distinto al propuesto en ella.

Sin embargo todo esto no resulta evidente para quienes aún se encuentran sometidos al influjo de la perspectiva mediacional. Muchas veces los que se ven a sí mismos como críticos y detractores de la epistemología empirista o cartesiana se sorprenden y ofenden si se les considera herederos de Descartes. De ahí que cuando se debate sobre quién ha sido en verdad el que ha logrado refutar definitivamente esa epistemología clásica surjan discusiones. Por una parte, pensadores como Richard Rorty o Donald Davidson reivindican su papel, pero quienes continúan la línea de deconstrucción post-hegeliana sostienen que esos pensadores todavía se encuentran todavía inmersos en el mediacionalismo. Por otra parte, parece que también estos deconstructores siguen esa misma tradición ya que se siguen preguntando por las condiciones de la experiencia, en lugar de renunciar a pensar sobre esos problemas tan triviales y engañosos[16].

Por ejemplo, Rorty ocupa una posición muy concreta en el actual panorama filosófico. A menudo se le considera un representante del antirrealismo, del relativismo y el subjetivismo. Sin embargo, él rechaza estas etiquetas. A su juicio es indispensable abandonar todas las dicotomías filosóficas que supuestamente han sobrevivido a su propia utilidad. Pero como no añaden nada a nuestro pensamiento, deberían ser obviadas. Con mucha modestia, considera que él es un “subalterno”, empleando la expresión de Locke, y que su tarea es “limpiar y eliminar lo que estos pioneros imaginativos (como Frege y Mill, Russell y Heidegger, Dewey y Habermas, Davidson y Derrida) han visto como residuos”[17].

A nosotros, que seguimos a Heidegger y Merleau Ponty, esta postura nos resulta difícil de aceptar. Hace algunos años, Rorty y Taylor mantuvieron una discusión. En ella quedó claro que los dos creían que habían superado la epistemología representacional de Descartes, pero al mismo tiempo afirmaban que su interlocutor todavía estaba en deuda con ella. Según Rorty, los dos hemos «escapado de la derrumbada carpa de la epistemología —esas hectáreas de lona bajo las que muchos de nuestros colegas aún vagan dando palos de ciego—»[18], gracias sobre todo a dejar de lado determinadas cuestiones y diferenciaciones clásicas, como por ejemplo la distinción entre esquema/contenido o el tema de la correspondencia con la realidad. Por nuestra parte, creemos que todavía tiene sentido plantear estos asuntos. Rorty es, pues, minimalista: cree que ha sido positivo abandonar todo esos debates sobre cómo el pensamiento se vincula con la realidad o sobre la relación entre mente y mundo. A nuestro parecer, por el contrario, es necesario volver sobre esos asuntos importantes a las que Rorty se refiere tan irónicamente. Es decir, somos maximalistas: creemos que hay que seguir discutiendo estos temas, pero sobre todo que es menester modificar esa comprensión distorsionada, heredada de la tradición epistemológica, que todavía tenemos sobre estas cuestiones.

Una de las razones es que no nos podemos simplemente alejar de esas imágenes profundas, penetrantes y medio articuladas que se dan por sentado y que se encuentran incrustadas en nuestra cultura y estructuran nuestra forma de pensar y actuar. Y no nos podremos liberar de ellas hasta que no determinemos sus errores y aun entonces será difícil desembarazarnos completamente de su influencia. Por ello, afirmar que ya nos hemos liberado de ella y dejar de considerarla, como plantean Rorty y Davidson, es la forma más segura de permanecer sometidos a su dominio.

Pero ¿cómo continuar con este debate? ¿Cómo demostrar que la imagen mediacional, aunque debilitada, sigue vigente? Una buena forma de empezar sería partir de los acuerdos que subyacen a nuestras diferencias y profundizar en ellos. Estamos de acuerdo, por ejemplo, en que el modelo fundacionalista que comienza con Descartes es erróneo. De hecho, el antifundacionalismo parece ser la idea más común de nuestra época. Todo el mundo está de acuerdo en que la gran empresa de Descartes, su idea de construir un saber cierto sobre bases indiscutibles, está mal planteado. Todos, desde Quine hasta Heidegger, y algunos pensadores posmodernos, suscribirían esta afirmación.

Pero este gran acuerdo impide ver diferencias importantes. Hay muchos argumentos antifundacionalistas y no todos son iguales. Por otra parte, las diversas críticas que se han hecho tienen diferentes presupuestos, alcanzan conclusiones distintas y conllevan consecuencias políticas y antropológicas muy contradictorias. Pero la diferencia principal es la diversa manera en que entienden la común tesis antifundacionalista. Comprendiendo el antifundacionalismo como ellos, miran al resto como si no hubieran entendido lo que les une.

Para nosotros, el fundacionalismo cartesiano-lockeano colapsa al afirmar que para fundamentar la certeza se tiene que partir de elementos dados (algo que sea cierto y de lo que esté seguro, por ejemplo rojo, aquí, ahora) y sólo después configura el todo. Los elementos no se dan así aisladamente. Se interpone cierto holismo. Pero ¡ojo! También

el holismo tiene diversas formulaciones y nosotros no nos referimos al propuesto por Quine y Davidson. El suyo es, en primer lugar, un holismo de verificación, pues afirma que no se pueden verificar los enunciados individualmente. Sería pues un holismo de significado de un modo derivado, ya que supone que también las atribuciones de significado de un hablante tienen que ser consideradas afirmaciones que, como las demás, sólo se pueden verificar conjuntamente con otras y no de modo independiente.

Es decir, el holismo de Quine es compatible con la tesis sobre los inputs que sostenía el empirismo-cartesianismo clásico. Lo mismo cabría afirmar de la propuesta de Davidson. Al aprender el lenguaje de otra persona —y desarrollar una teoría del significado que me permita interpretar sus afirmaciones— he de proceder holísticamente. Así, para saber que un determinado sonido, como "gavagaia", significa "conejo", antes hemos tenido que aceptar la verdad y el significado de otras de sus afirmaciones, deseos y creencias. Es justamente todo en conjunto lo que da significado a su acción y habla. Por ejemplo, imaginemos que alguien nervioso grita "blook gavagai" señalando un conejo que corre hacia el bosque. Podríamos suponer en ese caso que "blook" significa "coger" y también que posiblemente a nuestro interlocutor le gusta comer conejo cuando está hambriento; que requiere en esta situación de mi ayuda para cazar al animal, etc. Pero además de todo ello tenemos indicios suficientes para creer que esa nueva palabra que nunca antes habíamos escuchado significa "conejo".

Pero supongamos ahora que nuestro interlocutor nunca come conejo y que no tiene hambre; imaginemos que se trata de un sacerdote y que el bosque hacia el que ha corrido el conejo es un lugar sagrado; supongamos, además, que su cultura considera que los mamíferos peludos son seres "impuros". De ser así las cosas, su nerviosismo no está relacionado con el hambre, sino con el supuesto sacrilegio que comete el conejo al entrar en un lugar sagrado. "Gavigai", entonces, no se podría traducir como "conejo", sino más concretamente como "animal impuro" o "mamífero pequeño y peludo".

Hasta ahora nos hemos basado en el holismo de Quine y lo hemos aplicado de un modo exagerado en los últimos ejemplos. No podemos verificar la equivalencia de un significado individual en sí mismo, sino solo en el contexto de un conjunto de suposiciones sobre el lenguaje empleado y sobre los deseos y creencias del hablante. Lo mismo sucede en los errores que se producen en la comunicación, como por ejemplo cuando pensamos que respondemos a alguna solicitud de nuestro interlocutor y en lugar de mostrarse agradecido, se enfada. En este y otros casos parecidos, siempre hay algunas suposiciones que hemos admitido, pero que han de modificarse para comprender correctamente lo que se dice. Si, en el ejemplo del conejo, actuamos con la primera suposición —el interlocutor hambriento— y perseguimos al conejo, también nosotros profanaríamos ese lugar sagrado. Y para nuestra sorpresa, la otra persona se horrorizaría. Con perplejidad podría preguntarme entonces si esperaba que cazara algo más. Aquí se pone de manifiesto que descifrar lo que sucede a veces puede llevar mucho tiempo.

Pero este tipo de holismo, válido e importante, implica también el atomismo de *inputs,* es decir, indica cómo hemos de relacionar una gran cantidad de hechos y suposiciones que se pueden identificar, aunque no verificar, independiente y aisladamente. Nuestro

interlocutor dice alterado “blook gavagai”; al mismo tiempo, hay un conejo corriendo y señala hacia un sitio determinado. Estos hechos se combinan con otras suposiciones: la persona come conejo, hace tiempo que ha comido, etc. Davidson explica cómo se han de relacionar todos estos datos para lograr una teoría válida del significado (en concreto, teniendo en cuenta lo que denomina el principio de caridad, es decir, suponiendo que todas las personas consideran verdaderos sus enunciados y que sus deliberaciones son racionales). Pero los datos ya están dados. Es por esta razón por lo que lo denominamos “holismo de verificación”.

Por nuestra parte, el holismo que nosotros defendemos es más radical. Podríamos llamarlo “holismo gestáltico”. Normalmente cuando se habla de *gestalts* o formas se subraya que estas no han de entenderse como si estuvieran compuestas por partes independientes. O, por hablar de otra de sus dimensiones, que no se pueden identificar individualmente los elementos significativos que las integran, sino solo en relación con el todo. Así por ejemplo en una canción una nota alta en una parte ascendente es el clímax. Pero esa misma nota, en otra canción, puede tener otro valor. Este holismo sirve para refutar el atomismo de *inputs.* Los elementos son lo que son en relación con un todo y en relación entre sí. Esto no significa que, una vez que se han conseguido identificar individualmente, tengan que ser combinados sólo de una determinada manera, sino que su identificación independiente es imposible en sí misma.

Podemos haber notado que al hablar de holismo gestáltico, hemos empleado términos como “significado” y “valor”. Las *gestalts* son todos con significado. Esto nos llevaría a un holismo que continúa el cambio realizado por Kant que hemos analizado. Un holismo así rechaza el atomismo. En primer lugar, porque la naturaleza de un elemento dado está determinada por sus significados (*sinns*, *sens*) y estos sólo se pueden definir si son situados en un contexto más amplio. Y en segundo lugar, e incluso con mayor razón, porque ese contexto más amplio no está sólo constituido por la mera suma de elementos simples[19].

Para aclarar más esta última cuestión: los “elementos” en los que se basa la reconstrucción fundacionalista del saber son bits de información explícita (rojo, aquí, ahora, pero también “hay un conejo”, gavagai). Pero el todo que hace posible que estos elementos tengan sentido es un “mundo”, un espacio de comprensión compartida estructurado por la práctica social. Soy capaz de ver un conejo porque lo distingo del fondo de árboles en el que aparece y del lugar que hay ante ellos. Si no estoy allí no podría verlo. Si paso por alto el escenario por el que el conejo corretea o todo me diera vueltas como cuando estoy a punto de desmayarme, no sería capaz de captar ese bit de información explícita. Pero el hecho de encontrarme en ese lugar no depende de que tenga bits extra de información explícita, o mejor dicho, no puede depender solo de eso, a pesar de la importancia que tienen los bits. Depende de la práctica de mi habilidad por afrontar el mundo, una habilidad que he adquirido como ser corporal que nace y se desarrolla en el contexto de una cultura determinada.

A menudo también los antifundacionalistas aceptan este holismo. El problema surge al sacar conclusiones a partir de él o cuando se discute la naturaleza de ese fondo holístico,

ya que lo que para algunos es algo evidente, otros no lo ven tan claro.

A nuestro juicio el holismo implica lo siguiente. Nuestra habilidad para afrontar las cosas también conlleva una idea general sobre nosotros mismos y sobre nuestro mundo; lo que esta incluye e implica está definido por un conjunto de diferentes habilidades: en un extremo, creencias que pueden estar o no en "nuestra mente"; de otro, habilidades para movernos y vérnoslas de un modo racional con situaciones y cosas. La influencia que ha tenido el intelectualismo ha determinado que veamos todo esto como si fueran cuestiones diferentes, pero la filosofía actual ha descubierto que se trata de temas y asuntos estrechamente vinculados e interconectados.

Heidegger nos ha enseñado que nuestra habilidad para "desplazarnos" es una forma de "comprender" nuestro mundo. Asimismo no se puede establecer una clara distinción entre nuestra comprensión implícita y explícita del mundo. Esto no significa solo que los límites entre una y otra sean difusos, es decir, que lo que se ha comprendido y se ha logrado formular explícitamente se transforme por medio de la práctica en un "saber hacer" no articulado, como han señalado Hubert y Stuard Dreyfus en relación con el aprendizaje[20]. Ni tampoco únicamente que la comprensión que tenemos pueda modificarse al articular lo que se ha vivido previamente. Supone además que toda la comprensión de nuestra situación está compuesta de conocimiento explícito y de saber hacer no articulado.

Recurramos de nuevo al ejemplo anterior: se nos ha informado de que un tigre se ha escapado del zoo. Al pasear ahora por el campo de detrás de mi casa, el espacio lo percibo de otra forma: adquiere para mí un valor nuevo y distinto. La escena está atravesada ahora por otras líneas de fuerza y es importante tener en cuenta la posibilidad de un ataque. Ese nuevo dato ha modificado mi visión del entorno.

De esa forma, el todo que permite comprender las cosas individuales y en el que los bits de información se integran conforman mi visión del mundo y esta la adquiero gracias a una pluralidad de medios: pensamientos formulados, pero también cosas que nunca han sido planteadas, pero que configuran algo así como el marco en el que los pensamientos formulados adquieren sentido —como por ejemplo, la forma global nunca cuestionada de las cosas, la que impide tomar en serio las raras hipótesis planteadas en el primer capítulo, como que el mundo comenzó hace cinco minutos o que pudiera desaparecer al cerrar la puerta— y la comprensión implícita de las que depende mi habilidad para afrontar las cosas. Como en el contexto multimedia de la cultura actual, a pesar de que ciertos elementos de la comprensión encajan mejor en un medio que en otro (mi conocimiento sobre la teoría del capitalismo de Weber, mi habilidad para montar en bici, etc.), las fronteras entre ellos están desdibujadas y muchas de las comprensiones más importantes son multimedia, como ocurre cuando paseo por el campo y nos puede atacar un tigre. Pero, en virtud de esta comprensión holística, cada bit de mi comprensión depende del todo y se puede caracterizar, por tanto, al menos indirectamente, como una comprensión multimedia.

Tal vez todo antifundacionalista podría mostrarse de acuerdo con lo que hemos dicho. Pero nuestras conclusiones nos distancian de ellos. A nuestro juicio, por ejemplo, esta

concepción del trasfondo exige que renunciemos a lo que hemos llamado una visión representacional o mediacional del mundo. En efecto, para esta última, y sobre la base de su distinción entre lo interno y lo externo, se puede entender nuestra comprensión del mundo en principio como independiente de lo que es una comprensión en sí misma.

Esta distinción fue muy importante en el proyecto originario de Descartes sobre el que estamos reflexionando y que estamos intentado deconstruir. Por un lado, la mente cuenta con determinados bits de información: ideas, impresiones, datos de los sentidos. Por otro, hay un mundo externo del que nos informan. Este dualismo, como hemos señalado, después adquiere otras configuraciones. Así, tras el giro lingüístico, las representaciones no serán ya ideas simples sino enunciados, como sostiene Quine. O se reconceptualiza el dualismo, como sucede con Kant. En lugar, pues, de original y copia, se entenderá en función de términos como materia y forma.

En todo caso, en toda teoría mediacional está presente un elemento interno, la contribución del hombre al conocimiento, diferenciado de otro que está fuera de él. De ese modo, podríamos calificar todas estas concepciones como teorías Dentro /Fuera o D/F para abreviar.

Junto a ello, también se mantiene cierto escepticismo o alguna de sus variantes. ¿Es posible que el mundo no sea conforme con nuestras representaciones? O ¿Pueden existir individuos que posean formas totalmente distintas a las nuestras hasta el punto de que no podamos descubrir un criterio común de verdad? Estas cuestiones son las que se esconden detrás del relativismo mucho más trivial que hoy está en boga.

Pero si reflexionáramos sobre nuestra comprensión multimedia podríamos desterrar definitivamente el dualismo. Es cierto que si hablamos de creencias explícitas, tal vez la distinción pueda mantenerse. Puedo tener creencias sobre la luna, e incluso actualizarlas, sin necesidad de verla e incluso sin necesidad de que exista, es decir, también en el caso de que fuera una invención. Pero para comprender los fenómenos basados en mi habilidad para moverme o manipular objetos no puedo establecer esta distinción, ya que, a diferencia de lo que ocurre con mis creencias sobre la luna, no puedo actualizar esas habilidades sin contar con los objetos sobre los que opera. No puedo practicar mi habilidad para lanzar pelotas de béisbol sin ellas. Y mi habilidad para desplazarme por la ciudad o por mi casa tampoco puede ser desarrollada sin desplazarme.

Así las cosas, podríamos tener la tentación de afirmar: estos fenómenos no están en mi mente como si fueran creencias teóricas, pero la habilidad en la que se basan reside en mi cuerpo. Pero con esta afirmación restaría importancia a la incrustación. Más bien reside en mi habilidad-para-moverme-en-este-entorno. No está solo en mi cuerpo, sino en mi cuerpo-caminando-por-la-calle. De igual modo, mi habilidad para ser atractivo o simpático no reside en mi cuerpo o en mi tono de voz, sino en mi-cuerpo-y-mi-voz-conversando-con-alguien.

Con el fin de mostrar cómo un agente encarnado es capaz de orientarse en una determinada situación, Merleau-Ponty recurre al caso paradigmático el de un jugador de fútbol experimentado: «La cancha de fútbol, para el jugador (…) está recorrida por líneas de fuerza (las “líneas de toque”, que limitan la “superficie de reparación”),

articulada en sectores (por ejemplo, los "huecos" entre los adversarios) que provocan un cierto modo de acción, la desencadenan y la conducen como si el jugador no lo advirtiera. El terreno no le es dado, sino que está presente como el término inmanente de sus intenciones prácticas; el jugador constituye un todo con él y siente la dirección del "objetivo" tan inmediatamente como la vertical y la horizontal de su propio cuerpo»[21].

El pensador francés explica de un modo general cómo nos mantenemos en contacto directo con las cosas con las que tratamos. En todos los casos, experimentamos nuestro afrontamiento con ellas como un flujo de actividad constante y hábil que responde a la idea que nos hacemos de la situación. Es parte de esa misma experiencia saber si el afrontamiento está transcurriendo adecuadamente. Cuando se percibe algún desequilibrio de la *gestalt* óptima cuerpo/entorno, se intenta restablecer de nuevo el equilibrio para aliviar la tensión. Pero no es necesario que exista una representación de esa *gestalt* en el cerebro o la mente del agente. Simplemente este se siente inclinado a responder rebajando la sensación de desequilibrio. Como apunta Merleau-Ponty: «Nuestro cuerpo no es un objeto para un 'yo pienso': es un conjunto de significaciones vividas que va hacia su equilibrio»[22]. De ese modo, el afrontamiento habilidoso no exige la representación de ningún objetivo. Puede ser *intencional* sin necesidad de que el agente tenga una *intención*. Según Merleau-Ponty: «Mover su cuerpo es apuntar a través de sí mismo, hacia las cosas, es dejarle que responda a la solicitación que estas ejercen en él sin representación ninguna»[23].

Para diferenciar esta intencionalidad no mediada que se basa en lo corporal de la representacional, Merleau-Ponty engloba las respuestas del cuerpo ante los cambios de situación en la *intencionalidad operante o motriz*[24]. Con el fin de demostrar que la intencionalidad operante es más básica que la representacional y que hace posible esta última, puede ser instructivo comparar la concepción de la acción de Merleau-Ponty con la de John Searle.

Searle afirma que para que un movimiento corporal puede ser llamado acción ha de estar causado por una intención, es decir, depende de la representación proposicional de sus condiciones de satisfacción. Según Searle, en todas sus acciones el agente debe ser capaz previamente de identificar de qué depende la satisfacción de su acción y, a su juicio, es así posible diferenciar la representación de su objetivo de la propia acción. Es decir, puede que fracasemos y que no alcancemos nuestro objetivo, pero esto no cambia la intención mental de lograrlo. Es posible encontrar aquí otra vez la distinción D/F, aplicada ahora al ámbito de la acción.

Si volvemos de nuevo al fenómeno del afrontamiento absorto, nos podemos dar cuenta de que, aunque Searle describe correctamente la intencionalidad que subyace a tener un propósito, el afrontamiento absorto no exige que todos los movimientos del agente estén guiados y regidos por una representación de sus condiciones de satisfacción. Como hemos visto, la respuesta absorbida con que el agente afronta las demandas surgidas en el curso de su acción tiene que ser capaz de rebajar las tensiones sin saber previamente cómo se restablece el equilibrio ni lo que se siente al hacerlo. De ese modo, además de las condiciones de satisfacción de las que habla Searle, el fenomenólogo ha de introducir

lo que podríamos calificar como “condiciones de mejora”. La concepción D/F de Searle impide que nos demos cuenta de que la intencionalidad operante o motriz responde directamente a las “condiciones de mejora” en el mundo y que por tanto no es menester la representación de las “condiciones de satisfacción” de la acción.

Para explicar cómo las habilidades cotidianas implican movimientos que no son causados por las intenciones de la acción, Searle emplea el concepto de un “trasfondo de disposiciones, capacidades, habilidades, etc.”. Y a pesar de que reconocer que el afrontamiento experto exige completar de algún modo la intención representacional aleja a Searle del representacionalismo estricto, no consigue finalmente liberarse de la imagen D/F. Insiste en que el afrontamiento absorto no es una intencionalidad diferente, sino que la «intencionalidad surge en el estrato del trasfondo de capacidades»[25]. Con esta afirmación, parece querer decir que el agente, cuando actúa, ha de tener en la mente (o al menos la capacidad de tener) lo que intenta hacer y que todo lo demás necesario para cumplimentar la acción se debe comprender como un trasfondo no representacional de capacidades que originan movimientos subsidiarios, pero que en sí mismos no tienen condiciones propias de satisfacción. Este es un giro típico del representacionalismo. Cuando el fenómeno que se está estudiando no se puede explicar en virtud de representaciones mentales, en el caso de Searle la intención de la acción, su única alternativa consiste en decir que todo lo exigido por la acción experta no puede ser importante y que, por tanto, es un efecto de causas mecánicas o sin sentido.

Ahora bien, con esta explicación surge un nuevo problema. Justamente porque cada uno de los movimientos de una acción no tiene condiciones propias de satisfacción, tampoco pueden tener naturaleza intencional. Pero para Searle estos movimientos subsidiarios también se realizan intencionalmente. Responde que estos movimientos son intencionales al ser causados de alguna manera por la intención principal de la acción. Así señala que «la intencionalidad alcanza hasta el último nivel de las acciones voluntarias. Así, por ejemplo, un esquiador experimentado tiene intencionalidad en el nivel de intenar bajar la montañaa. Pero cada uno de sus movimientos subsidiarios es sin embargo también un movimiento intencional. Cada movimiento está gobernado por la intencionalidad de la corriente»[26].

Pero este “alcance y gobierno” es absolutamente misterioso. Si se atiende al ejemplo de la acción experta, se descubre que no es necesario que la intención de la acción alcance y gobierne directamente su curso. Con la noción de condiciones de mejora podría explicarse mejor la manera en que el agente rebaja la tensión durante el curso de su acción que con una representación de las condiciones de satisfacción que controla directamente todo movimiento subsidario. Desde esta óptica, la intención de la acción sería un evento causado por el sustrato más básico de la intencionalidad operante mediante la cual el cuerpo es incitado a responder directamente a la situación.

Así el afrontamiento continuo constituye el fundamento de toda acción que tiene una finalidad o propósito. Pero no se puede explicar la intencionalidad operante en términos de causalidad física porque implicaría que el agente se siente solicitado a hacer lo correcto; tampoco se puede entender como fruto de la causalidad mental, como cuando

la intención de la acción causa un movimiento corporal, ya que precisamente es lo que se presupone para explicar el modo en que una representación mental —en este caso, la intención de la acción— posibilita la representación intencional.

Vivir entre las cosas exige un cierto tipo de comprensión, de "precomprensión". Es decir, supone que las cosas se nos presentan con significado y en su relevancia para nuestros propósitos, deseos y acciones. Cuando camino por una montaña, con el pensamiento totalmente absorto, por ejemplo, en la tensa conversación que tendré al llegar a mi destino, puedo ver las configuraciones del camino como un obstáculo, un apoyo o una oportunidad, es decir, como incitaciones a andar con cuidado o a correr despreocupadamente, etc. Así, incluso cuando no pienso en ellas, las cosas poseen relevancia para mí. De alguna manera, sé que estoy y camino entre ellas.

Pero esta precomprensión no es de tipo conceptual. O, por decirlo de otra manera, en ellas el lenguaje no cumple ninguna función. El lenguaje es lo que posibilita que nosotros, seres humanos, tengamos capacidad de centrarnos en cosas determinadas, es decir, de que podamos identificar algo (X) como lo que es (X). Lo identificamos así como adecuado a la descripción "x" y es esto lo que convierte a nuestra identificación en un objeto susceptible de crítica. (¿Es en verdad X? ¿Es el vocabulario de X adecuado a su ámbito o propósito, etc.?). También es posible, además, que en un determinado momento —ya sea a partir de un conflicto o por interés personal— destaquemos y nos centremos en un determinado rasgo de ese saber de orientación que poseemos. Puedo comenzar a distinguir las cosas y percibirlas como "obstáculos" o "facilitaciones" y con ello cambiar mi forma de vivir en el mundo. Pero en todo caso, sin necesidad de hacerlo explícitamente, vivo en el mundo y trato con él.

El afrontamiento cotidiano no es conceptual. Pero tampoco debe ser entendido desde la perspectiva de una causalidad inanimada. Y este hecho puede ser interpretado de dos maneras distintas. De un modo máximo, por decirlo así, el cognitivismo tiene una pretensión general y transversal de alcanzar un día una explicación reductiva de la experiencia basada solo en representaciones formales y simbólicas. En los años ochenta del pasado siglo, se propuso y diseñó un modelo no representacional del Algoritmo de Aprendizaje Automático para aprender a jugar al backgammon a un nivel de profesional. A partir de este y otros éxitos, las explicaciones neurales desarrolladas en las últimas décadas buscan explicar el afrontamiento en esos mismos términos así como mostrar que el cerebro puede dirigir nuestro comportamiento sin necesidad de representaciones[27]. Se podría afirmar que fenomenólogos y neurocientíficos convergen en sus esfuerzos por ofrecer una explicación no mentalista del afrontamiento experto situacional. Esta explicación de las bases cerebrales del afrontamiento experto avala y está relacionada con la fenomenología del contacto y de la acción experta que defendemos.

En todo caso, y al no disponer de esta posible, pero todavía lejana, explicación mecanicista, la única manera que tenemos de dar sentido a lo que hacen los animales, y a nuestros propia naturaleza preconceptual, es con la precomprensión. Es decir, tenemos que ver cómo el mundo afecta a estos seres en términos de relevancia o por decirlo de otra manera, tenemos que ver a esos seres y a nosotros mismos como seres activos.

Pensamos que no es posible dejar de atribuir esta condición también a los animales, como hemos hecho. Pero en el caso de los seres humanos, hay razones de mayor peso. Cuando nos centramos y destacamos algún elemento de nuestro contacto con el mundo y lo expresamos, no es como si hubiéramos descubierto algún elemento nuevo ni como cuando nos sorprendemos ante un cambio en el paisaje tras el recodo de un camino o al aprender un término técnico que no sabíamos (como cuando M. Jourdain se da cuenta que habla en prosa, en la comedia de Moliere[28]). Cuando, por ejemplo, me doy finalmente cuenta de que estoy incómodo y siento celos en una conversación, la impresión que tengo es que ya lo sabía antes. Lo sabía sin saberlo. Poseía un estatus intermedio entre lo conocido y lo totalmente desconocido. Constituye una especie de proto-saber, un contexto propicio para que se produzca esa transformación que determina la atención conceptual, a pesar de las resistencias.

Ya nos hemos referido a las aportaciones de Heidegger y a Merleau-Ponty. En ellos también encontramos esta idea, la de que nuestro pensamiento conceptual está "incrustado" en el afrontamiento cotidiano. Esta concepción está compuesta de dos elementos diferenciados, por decirlo así. El primero es que el afrontamiento es inmediato y regular (*zunächst und zumeist*). En efecto, nuestro afrontamiento con las cosas lo comenzamos como bebés y solo más tarde nos introducimos en un lenguaje. Pero es que además también gran parte de nuestro vida de adultos implica un afrontamiento de este tipo. No puede ser de otra manera. Para poder centrarnos en algo y destacarlo, hemos de seguir adelante, como ocurriría cuando caminaba y pensaba en una conversación o cuando alguien trabaja en un laboratorio, se da la vuelta y coge un tubo de ensayo pensando en la resolución de algún problema teórico o en lo que va a comer.

El segundo rasgo es más profundo. Es la cuestión a las que nos hemos referido empleando el término trasfondo. Todo el conjunto de afrontamientos es el fundamento de los momentos de atención conceptual, no solo por constituir la infraestructura mental que nos acompaña, por ejemplo, cuando vamos de la biblioteca al laboratorio. En un sentido más radical, ese trasfondo de comprensión que es necesario para que nuestro pensamiento tenga sentido descansa en nuestro afrontamiento cotidiano.

Pongamos un ejemplo. Voy caminando y entro en un jardín en el que me percato de que hay solidago. Se trata de algo que es normalmente entendido mediante el esquema D/F, aunque a veces, por presión del fundacionalismo, se tiene que descomponer en una imagen más básica —aquí y ahora— y conformar después "solidago" por medio de inferencias. Uno de los errores fundamentales en los que incurrió la epistemología clásica fue el de basar todo nuestro saber sobre el mundo en este tipo de percepciones. Todo dependería, así, de juntar y unir los elementos o bits separados. Esta es la manera en que funcionan las cosas para el fundacionalismo.

Una de las razones por las que Kant es tan importante para la crítica de la distinción D/F, a pesar de que creó su propia versión de la misma, es que fue capaz de destruir esa imagen, como hemos dicho. No podemos elaborar ninguna visión del mundo con percepciones como "el solidago está fuera" o incluso "amarillo aquí y ahora", porque nada constituiría una percepción si no tuviera lugar en un mundo. Como mínimo, no

podría conformarse una percepción sin una visión circundante de mí mismo como agente capaz de percepción y movimiento, sin un entorno al que perteneciera ese color amarillo. Si pensamos en las cosas sin tener en cuenta esta perspectiva, llegamos a algo similar a lo "impensable" como experiencia, algo que, como advierte Kant, es "menos que un sueño"[29]. ¿Cómo sería experimentar el color amarillo con independencia de su lugar en el mundo o en mi mente? Sería una experiencia completamente disociada y muy poco prometedora como fundamento de mi visión del mundo.

Nuestra comprensión del mundo es, por tanto, holística desde el principio, pero de un modo diferente a como cree Quine. No hay percepciones individuales e independientes. Algo solo puede alcanzar este estatuto siempre que se encuentre integrado en un contexto de comprensión más amplio, un contexto que siempre se da por supuesto pero que en su mayor parte no monopoliza nunca nuestra atención. Y no podría hacerlo no solo por su amplitud y sus incontables ramificaciones, sino porque no está conformado por un número finito ni definido de elementos. Será más fácil entender esto si se precisa que tampoco se pueden determinar las ocasiones en que en algún momento el trasfondo que se da por sentado se puede venir abajo.

Referirse a ese trasfondo no delimitado era una de los argumentos preferidos de Wittgenstein y tanto en en las *Investigaciones* como en *Sobre la certeza* se refiere a ello. Por ejemplo demuestra, como ya hemos señalado, que la comprensión de una definición ostensiva no depende solo de determinar algo concreto. Exige también la comprensión global del entorno de lo que se está discutiendo (por ejemplo, una forma o un color), de la posibilidad de enseñar su significado, etc. En nuestras reflexiones cotidianas, damos por sentado un mundo en curso, de modo que toda nuestra conducta se vería debilitada si descubriéramos que el mundo comenzó sólo cinco minutos antes, en el caso de que fuera posible hacerlo. Pero esto no significa que exista un catálogo o lista de cosas que hemos descartado ya, entre las cuales estaría precisamente la de que el universo hubiera comenzado cinco minutos antes.

Este trasfondo de comprensión que es indefinido en extensión se fundamenta y elabora gracias a nuestro afrontamiento cotidiano. Saber que hay solidago depende de que estemos en un lugar, por ejemplo, de entrar en un parte y darnos cuenta de que estamos en agosto. Sé donde me encuentro porque he llegado hasta allí y sé cuando porque he vivido en verano, pero todo esto no es resultado de una inferencia reflexiva: es parte de una comprensión lograda por mi afrontamiento diario. Es verdad que podría reflexionar sobre esta cuestión y teorizar sobre la existencia del solidago en otros lugares o en otras estaciones, etc., de la misma manera que puedo dibujar un paisaje en un un mapa. Pero esto no desmiente que todo nuestro conocimiento reflexivo se encuentre incrustado en el afrontamiento cotidiano. El mapa no sería útil, y por tanto no sería un mapa salvo para mí, si no sirviera para orientarse. El conocimiento teórico tiene que estar situado en relación a nuestro afrontamiento cotidiano para ser el conocimiento que es.

La incrustación resulta inevitable y lo es en un sentido más importante: todo ejercicio de pensamiento conceptual o reflexivo tiene contenido si está situado en el contexto de

ese trasfondo de comprensión que subyace y se elabora gracias al afrontamiento cotidiano.

[1] Cfr. John McDowell, *Mente y mundo* (Salamanca, Sígueme, 2003), especialmente Conferencia primera, p. 37.

[2] Nos hemos basado en el sumamente perspicaz trabajo de Samuel Todes, cuya tesis doctoral fue publicada mucho tiempo después de su defensa con el título *Body and World* (Cambridge, MIT Press, 2001).

[3] Seguimos en este caso el ejemplo de la clásica obra de Hamann, *Metacrítica sobre el purismo de la razón pura,* que comenta el texto de Kant. Para este tema, también es importante el libro de Herder, *Una metacrítica de la crítica de la razón pura*.

[4] Cfr. G. W. F. Hegel, "Introducción", *Fenomenología del Espíritu* (México D. F., FCE, 1966), p. 52. Hegel señala que la principal tradición epistemológica que critica implica una u otra imagen de la-mente-en-el-mundo: o bien la mente puede captar la realidad a través de ciertos instrumentos, o bien la realidad llega a ella a través de un "médium".

[5] Cfr. David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano* (Madrid, Istmo, 2004), sección VII.

[6] I. Kant, *Crítica de la razón pura* (Madrid, Taurus, 2005), A104, p. 135.

[7] Cfr. I. Kant, o. c., A 112, p. 139.

[8] John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, o. c., p. 98 (2.2.2).

[9] "La forma de ser de estos entes es el 'ser a la mano'. Mas no debe comprenderse en el sentido de un mero "carácter de apercepción", como si a los entes que hacen frente inmediatamente se les imbuyesen semejantes "aspectos", como si a una materia cósmica en sí "ante los ojos" se la "colorease subjetivamente" de este modo inmediatamente" Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo* (México, FCE, 2001), p. 85.

[10] Cfr. S. Greenspan y S. Shanker, *The Firts Idea: How Symbols, Language, and Intelligence Evolved from Our Early Primate Ancestors to Modern Humans* (Cambridge, DaCapo Press, 2004).

[11] Cfr. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, o. c., p. 394-395, 3.2.2.

[12] Cfr. L. Wittgenstein, *Obras*, o. c., *Investigaciones Filosóficas,* parágrafo 257, p. 355.

[13] Ibidem, p. 353.

[14] Cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 32, p. 293.

[15] Cfr. Robert Brandom, *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso* discursivo (Barcelona, Herder, 2005), especialmente capítulo II: "En camino a una semántica inferencial", p. 125 y ss. Asimismo, ver R. Brandom, *La articulación de las razones* (Madrid, Siglo xxi, 2002), especialmente la introducción y el capítulo 1 e igualmente, del mismo autor, *Tales of the Mighty* y *Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intencionality* (Cambridge, Harvard University Press, 2002).

[16] Charles Taylor ha tratado este debate y sus contraposiciones en C. Taylor, *Argumentos filosóficos* (Barcelona, Paidós, 1993), en el primer capítulo "La superación de la epistemología", p. 19 y ss.

[17] Cfr. Richard Rorty, *Verdad y progreso. Escritos filosóficos* 3 (Barcelona, Paidós, 2000), p. 20.

[18] Ibidem., p. 127.

[19] Parte de la confusión que rodea la obra de Davidson procede de que su "teoría del significado" podría parecer relacionada con el holismo gestáltico. Pero el término "significado" tiene dos sentidos distintos. Davidson propone una teoría del significado lingüístico, que es sin embargo "designativa" en nuestro sentido; esto es, que define los significados de las expresiones lingüísticas mediante la manera en que los enunciados en los que figuran se relacionan con características del mundo como sus condiciones de verdad. Pero los componentes significativos de una *gestatl* poseen *Sinn* o significado no en virtud de sus relaciones con lo que está fuera de ellas, sino por su

relación recíproca, y en relación con el todo que componen. No es accidental, claro está, que Merleau-Ponty haga un uso destacado de la teoría de la Gestatl en su explicación de nuestro *être-au-monde*.

[20] Cfr. H. Dreyfus y S. Dreyfus, *Mind over Machine* (New York, Free Press, 1986, 1988).

[21] Cfr. M. Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento* (Buenos Aires, Hachette, 1976), p. 237.

[22] Cfr. M Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona, Península, 2000), p. 170. Para convencernos de que no es necesaria la representación de la *gestalt* final para que el agente experto se encamine hacia ella, Merleau-Ponty emplea la analogía de una pompa de jabón. La burbuja comienza como una película deformada. Las partículas de jabón responden a las fuerzas locales de acuerdo a leyes que determinan la forma de esfera, pero el resultado esférico no desempeña ningún papel en la producción de la pompa.

[23] Ibidem, p. 156.

[24] Ibidem, p. 127.

[25] Cfr. J. R. Searle, "Response: The Background inf Intencionality and Action", recogido en E. Lepore y R. Van Gulick (eds.), *John Searle and His Critics* (Cambridge, Basil Blackwell, 1991), p. 293.

[26] Ibidem.

[27] La neurociencia ha establecido que la habilidad procedimental de afrontamiento se encuentra producido por un sistema de áreas cerebrales centrados en el ganglio basal subcortical, incluyendo el circuito córtico-estriatal conectado con el área límbica además de con las amígdalas. El sistema límbico causa las señales de recompensas necesarias para reforzar la experiencia de aprendizaje de una habilidad. La recompensa ofrecida por la secreción del sistema límbico de módulos neuronales, como la dopamina, es la respuesta emocional del cuerpo a cómo se está desarrollando o ha concluido un encuentro con el mundo. Este sistema de recompensas requiere que el cerebro esté encarnado y no que no pueda ser separado de su compromiso con el mundo. La parte prefontal cortical del sistema parece estar implicada en ofrecer la evaluación adecuada. Esta evaluación crea una distinción entre fondo y primer plano que es necesaria para que un organismo actúe de acuerdo con lo que se llama, dependiendo del contexto y del investigador, una "perspectiva". Ver Stuart Dreyfus, "*Systema o: The Overlooked Explanation of Expert Intuition*", en M. Sinclair (ed.), *Handbook of Research Methods on Intuition* (Cheltenham, Edward Elgar Publishers, 2014), págs., 15-25.

[28] Cfr. Molière, *El burgués gentilhombre* (Madrid, Alianza, 2015).

[29] Cfr. I. Kant, o. c., A 112, p. 139.

3.
LA COMPROBACIÓN DE LAS CREENCIAS

Parecería que casi no hay diferencia entre el antifundacionalismo que rechaza la visión mediacional del conocimiento y el que no lo hace. Después de todo, ambos defienden la necesidad de abandonar el proyecto de Descartes. Sin embargo, si al mismo tiempo no se rechaza la epistemología representacional, continuará vigente la aportación más importante de la filosofía cartesiana.

Se puede llegar a esta conclusión analizando en profundidad el complejo debate sobre el realismo y el antirrealismo. Esta disputa tiene sentido solo desde una perspectiva mediacional. Pero no lo tiene si nos liberamos de esa óptica, como Heidegger y Merleau-Ponty hicieron. O, mejor dicho, en ese caso surge un realismo no problemático que ya no puede ser considerado una aventurada tesis filosófica.

Con frecuencia se ha dicho que el mediacionalismo nos conduce otra vez a posturas escépticas, relativistas y no realistas. Pues una vez que los argumentos fundacionalistas sobre la verdad fracasan, nos queda solo la imagen de un sujeto cerrado en sí mismo, sin contacto con ese mundo que lo trasciende. Y así aparece lo incognoscible (como la *Dignen an sich* o cosa en sí), o se plantea la viabilidad de un pensamiento privado (el argumento del lenguaje privado) o se llega al relativismo. En concreto, en este último caso creer que cada mente tiene acceso al mundo solo desde sus percepciones, o que lo configura con formas personales, impide establecer criterios compartidos que arbitren racionalmente los conflictos. ¿Cómo pueden los individuos fundamentar sus ideas sobre criterios comúnmente accesibles para todos si cada uno de ellos se encuentra encerrado en su propia visión?

Empezando por el escepticismo o el relativismo[1], la respuesta es obvia y adopta una forma antirrealista. Si las disputas no pueden ser arbitradas racionalmente, ¿por qué creer que son reales? Si fuera así, ¿cómo llegar a la conclusión de que solo hay una manera correcta de plantear las cosas, frente a otra inadecuada? Si no podemos saber nunca si nuestro lenguaje, nuestras ideas o categorías se corresponden con la realidad, con lo que las cosas son en sí mismas, ¿qué garantía tenemos al hablar de esa realidad que nos trasciende? Por tanto, no hay más remedio que rechazar el estatuto de lo real, es decir, aceptar el antirrealismo.

Estas posturas no realistas pasan por alto ciertas distinciones básicas y de sentido común entre la realidad y la imagen que tenemos de ella: la diferencia entre el mundo tal y como es frente al mundo tal y como lo vemos; lo que es moralmente correcto frente a lo que suponemos que es correcto, etc. Paradójicamente rechazan dicotomías que fueron establecidas por primera vez por la tradición mediacional.

Es evidente que el fundacionalismo comparte el mismo universo dialéctico que las teorías mediacionales. Estas surgieron para hacer frente al temor de que nuestras representaciones fuera solo mentales e independientes de nuestro contacto con lo real y plantearon que pudiéramos ser víctimas de un genio maligno[*malin genie*]). El fundacionalismo busca erradicar estos temores. Y es eso también lo que explica que las posturas relativistas o no realistas y, por tanto, Rorty como principal defensor de las mismas, provoquen tanta indignación en la comunidad científico-filosófica. En efecto, toda nuestra cultura se funda en la visión mediacional, de modo que aquellas concepciones nos situarían en el horror de estar inexorablemente sin contacto con la realidad. Además la ciencia depende de ese contacto con lo real, por lo que se dice que quien apoya esas teorías es hostil a la ciencia, sirve y defiende al enemigo, destruye la civilización, etc.

Rorty no se deja vencer por ese alarmismo reaccionario. Pero su modo de enfrentarse a esas cuestiones depende en gran parte de ese mismo universo mental. El mediacionalismo que opera aquí es el que considera las representaciones como elementos de mediación. "Representación", según las teorías epistemológicas fundacionalistas, hace referencia al acto en que se formulan o explicitan *bits* de conocimiento. Como hemos visto en el primer capítulo, ha ido cambiando con el tiempo la concepción de la mediación. Para Descartes o Locke, dependía de las ideas, entendidas como contenidos mentales particulares y a las que se les atribuía una naturaleza que oscilaba entre ser pequeñas copias en la mente de los objetos o afirmaciones de saber expresadas en oraciones subordinadas. Más tarde, para Kant implicaban alguna subsunción. Otros pensadores localizaron estas unidades básicas fuera de la mente, en cuerpos materiales, como en el caso las "irritaciones superficiales" de Quine[2]. En el siglo XX, y debido al giro lingüístico, las unidades básicas fueron los enunciados de verdad o creencias.

Hasta el momento hemos calificado de "representacionalistas" a quienes sostenían que nuestro saber consistía en representaciones y el razonamiento en su combinación. Empleando la terminología de Sellars y McDowell, serían aquellos que afirman que el espacio de las razones está constituido por creencias. En otras palabras, creemos que los pensadores que comparten esta visión no han tenido en cuenta lo que Heidegger y Merleau-Ponty han señalado sobre la incrustación de las creencias explícitas en un trasfondo de comprensión.

(Es verdad que se puede *entender* que el espacio de las razones es solo el espacio de las creencias, e incluso tiene sentido hacerlo si por razonar se entiende fundamentar creencias. Pero esta comprensión se antoja demasiado estrecha, ya que no explica cómo elaboramos nuestras creencias a partir de la percepción, como veremos ahora. Pues si

estas constituyen el fundamento esencial del que dependen todos nuestros razonamientos sobre el mundo, sería un grave error incluirlas solo en el espacio de las causas).

En este sentido, Rorty, siguiendo a Davidson, es representacionalista. Davidson afirma: «Lo que distingue a una teoría de la coherencia es simplemente la afirmación de que nada puede contar como una razón para sostener una creencia excepto otra creencia»[3]. Y aclara que defiende una teoría coherentista, pero compatible con la verdad de las teorías de la correspondencia. Davidson cita con aprobación a Rorty: «Nada figura como justificación a no ser por referencia a lo que aceptamos ya, y que no hay forma de salir de nuestras creencias y de nuestro lenguaje para encontrar alguna prueba que no sea la coherencia»[4]. Parece, pues, que los dos están de acuerdo en este punto[5]. Además esta postura, y también la consiguiente y nítida diferenciación entre causación y justificación, son una aspecto esencial de la estrategia de Rorty.

Sin embargo, claramente se trata de una concepción representacionalista. Se acepta que en el espacio de las razones solo hay creencias. Pero es importante añadir que no se defiende esta concepción como si nos halláramos ante un descubrimiento extraordinario. Se articula como si lo que se estuviese afirmando fuera una obviedad.

Es verdad que nada puede justificar una creencia salvo otra. Pero ¿por qué esto es tan evidente? Porque la alternativa exigiría "salir de nuestras creencias y de nuestro lenguaje". Davidson sugiere esto mismo cuando alude a la alternativa de confrontar nuestras creencias con "el tribunal de la experiencia. Ninguna confrontación semejante tiene sentido, pues, desde luego, no podemos salir de nuestra piel para descubrir lo que causa los aconteceres internos de los que tenemos conciencia"[6].

Lo más importante es subrayar que estos dos filósofos se apoyan en los rasgos de la imagen mediacional para defender la obviedad de sus propuestas. No podemos salir fuera de ella. Por tanto rige aquí también la distinción D/F. Estamos encerrados en nuestras propias representaciones y no podemos salir de ellas con el fin de compararlas con la realidad. Es decir, las teorías no realistas pretendían rebatir esa imagen clásica, pero para criticarla mantienen su propia distinción. Es esto justamente lo que quiere decir estar cautivo.

Con el fin de mostrar por qué las tesis del coherentismo no son tan obvias, sino que realmente son falsas, tenemos que desembarazarnos de la imagen mediacional y adoptar la perspectiva del "saber incrustado" defendida tanto por Heidegger como por Merleau-Ponty. Es verdad, ciertamente, que verificamos nuestras afirmaciones con la realidad. Por ejemplo, si le decimos a alguien: «Johnny, ve al cuarto y comprueba si está torcido el cuadro», Johnny hace lo que le decimos. No verifica la creencia que cuestionamos en ese momento —que el cuadro está torcido— con su propia creencia. Sale de la habitación con una idea, sí, pero el proceso de verificación no consiste en comparar sus creencias con las nuestras, sino en elaborar una creencia sobre esa misma cuestión saliendo y mirando el cuadro.

Puede parecernos que se trata de una acción muy simple, pero presupone el dominio de un gran conjunto de destrezas que tenemos en común con otros organismos superiores. Mirar un objeto exige que determinemos una escena en principio

indeterminada; requiere estabilizar el fondo, capacidad para destacar en él un objeto determinado y optimizar las condiciones de visión. Pensamos que ver es una operación sencilla porque ya somos expertos en ella y por eso, mientras no haya problemas ni perturbaciones, no tenemos conciencia de lo que hacemos. Con el fin de analizar el conjunto de operaciones que llevamos a cabo en la percepción, puede ser útil reflexionar sobre las situaciones que se producen cuando esta se interrumpe o fracasa. Precisamente, el estudio de esas situaciones es la contribución más original e importante de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty ya que permite descubrir la compleja interacción entre el campo perceptivo o las cosas y lo que llama esquema corporal, y de la que depende la constitución de los objetos de la percepción.

En primer lugar, hemos de determinar la escena ante nosotros. A menudo es un proceso tan natural que se produce al instante, pero en determinadas situaciones podemos cobrar conciencia del mismo. Según Merleau-Ponty, lo primero que percibimos es una escena indeterminada e inestable: «Si ando por una playa hacia un barco embarrancado, y si su chimenea o su arboladura se confunden con el bosque que bordea la duna, habrá un momento en que estos detalles se unirán vivamente con el barco soldándose al mismo. A medida que me acercaba no percibí aquellas semejanzas o proximidades que acabarían reuniendo en un diseño continuo la superestructura del barco. Sólo experimenté que el aspecto del objeto iba a cambiar, que algo acechaba en esta tensión, como en las nubes acecha la tormenta. De pronto el espectáculo se reorganiza dando satisfacción a mi imprecisa espera»[7].

Cuando se ordena la escena ante nosotros en objetos, se organiza en figura y fondo. Entonces nuestro esquema corporal opera automáticamente, como si dispusiéramos de esa destreza desde siempre, para estabilizar el fondo. Esto exige ajustar la iluminación y mantener constante el brillo con independencia de los cambios que se produzcan. Así, si estamos concentrados realizando una determinada acción y pese a que la luz se vaya apagando, para nosotros es constante hasta que, cuando nos damos cuenta, estamos completamente a oscuras. Asimismo, el color de los objetos nos parece también constante pese a los cambios de iluminación. De esta circunstancia podemos darnos cuenta al ver una fotografía de una puesta de sol, en la que todos los objetos poseen un matiz anaranjado, o ver amarillo el interior de una casa desde fuera en un día nevado, pero que no se nos muestra con ese color si nos encontramos dentro de ella. La verticalidad de una escena se produce y mantiene de igual manera. Merleau-Ponty recurre a los experimentos de la Gestatl para mostrar que si un individuo se pone gafas que invierten la imagen del mundo, tras unos minutos de desorientación, es capaz de corregir esa imagen y puede incluso esquiar o montar en bicicleta.

Sucede lo mismo con otros fondos de constancias o niveles, como los denomina Merleau-Ponty. Mientras tanto, también la figura se está estabilizando. Los objetos se nos presentan con un tamaño constante cuando nos acercamos a ellos, a pesar de que su imagen en nuestra retina se expanda con rapidez. A diferencia de lo que ocurre con un sujeto encarnado que se mueve, Merleau-Ponty indica que ante el objetivo de una cámara el tamaño de los objetos no es constante. Esta es el motivo por el que la nariz o la

piel aparecen aumentados si se perciben a través de su lente. También la constancia del tamaño desaparece si se prescinde de la sensación de movimiento en la percepción de un objeto. Eso explica que en un avión los coches o las casas parezcan de juguete. El esquema corporal también mantiene constante la forma y el color de los objetos, aunque en realidad está afectado por otros colores y la imagen del objeto en la retina se modifique cuando nos movemos a su alrededor. Con el fin de ilustrar este notable trabajo de organización perceptiva que hacemos sin darnos cuenta, Merleau-Ponty comenta cómo Cézanne, al pintar naturalezas muertas con muchos colores y desde diferentes perspectivas, pretendía provocar en el espectador la sensación de que los objetos tenían formas y colores estables, para que parecieran más reales que los cuadros renacentistas. Es patente la pretensión del impresionismo por pintar la luz. «Algo similar ocurre con el contorno de los objetos que, concebido como una línea que los encierra, no pertenece al mundo visible sino a la geometría. Si marcamos con un trazo el contorno de una manzana, la convertimos en una cosa, en tanto que establecemos el límite ideal hacia el cual huyen en profundidad los costados de la manzana. No señalar ningún contorno sería privar a los objetos de su identidad. Señalar uno sólo, significaría sacrificar la profundidad, es decir, las dimensiones que nos facilita la cosa, no como desplegada delante nuestro, sino de una manera llena de posibilidades reservadas y como una realidad inagotable. Por eso seguirá Cézanne con una modulación coloreada los volúmenes del objeto y marcará con trazos azules *varios* contornos. La mirada, yendo y viniendo de un contorno a otro, alcanza a ver un contorno naciente de todos ellos tal como ocurre en la percepción»[8].

Finalmente, también aprendemos la habilidad de posicionarnos para lograr el ángulo de visión más óptimo sobre la escena perceptiva. Ya hemos visto cómo en la acción desarrollamos la habilidad de movernos, para que nuestras anticipaciones se realicen continuamente. Merleau-Ponty señala que en el proceso de percepción este movimiento se realiza de una manera especial. Normalmente al ver un objeto primero sentimos la distancia que nos separa de él como un desequilibrio que buscamos superar moviéndonos hasta alcanzar el mejor ángulo de visión. Entonces nos ubicamos en la posición adecuada para percibir el objeto como un todo y en sus detalles. Explica Merleau-Ponty: «Mi cuerpo hace presa en el mundo cuando mi percepción me ofrece un espectáculo tan variado y tan claramente articulado como sea posible, y cuando, al desplegarse, mis intenciones motrices reciben del mundo las respuestas que esperan. Este máximo de nitidez en la percepción y en la acción define un *suelo* perceptivo, un fondo de mi vida, un contexto general para la existencia de mi cuerpo y del mundo»[9].

Tanto en la percepción como en la acción, y gracias a que somos expertos en la percepción de los objetos, hacemos los movimientos y cambios para mejorar nuestra perspectiva de un modo espontáneo e inconsciente. Aquí Merleau-Ponty recurre a un ejemplo brillante y ralentiza nuestra actividad experta para que podamos darnos cuenta de lo que implica: «Para cada objeto, como para cada cuadro de una galería de pintura, se da una distancia óptima de la que solicita ser visto, una orientación bajo la cual da más de sí mismo: más acá y más allá, no tenemos más que una percepción confusa por

exceso o por defecto, tendemos luego hacia el máximo de visibilidad y buscamos como con el microscopio un ajuste mejor»[10].

En una galería de arte, por ejemplo, podemos darnos cuenta de que gravitamos alrededor de un punto de equilibrio, porque los cuadros son un caso especial pues hemos de probar distintas posiciones para lograr el mejor ángulo de visión. Así pues vamos pivotando sobre el mismo. Pero en la percepción de objetos cotidianos, en la que ya somos expertos, adoptamos directamente el ángulo de percepción más adecuado.

En cualquier caso, como seres corporales, afrontamos lo que vemos y somos capaces de situarnos a la distancia correcta frente a un objeto en función de su tamaño y de la necesidad de tener un campo visual libre de interferencias. En este sentido, como sugiere la teoría causal de la percepción, nuestra destreza tiene en cuenta desde el primer momento y espontáneamente al relacionarse con la realidad física nuestra limitación física. Es tanta además nuestra destreza que cuando logramos la visión óptima de un objeto no nos percatamos de que hemos aprendido a situarnos condicionados por las limitaciones naturales de la percepción. Solo cuando se interrumpe ese proceso o hay una perturbación y nos vemos obligados a adaptarnos de nuevo o a cambiar de posición, nos damos cuenta de que esa actividad holística que posibilita el máximo contacto con un objeto salva la distancia que existe entre la influencia causal de la naturaleza sin sentido y nuestra experiencia perceptiva con sentido.

Todo este conjunto de destrezas se desarrolla sin que nos demos cuenta, y posibilita el acceso del agente encarnado al mundo de los objetos. Así, si pedimos que Johnny nos explique por qué el cuadro está torcido, dirá que él lo ve así. Pero si le preguntamos por qué cree que su percepción es fiable comenzará a revelar sus destrezas epistemológicas. Contestará, por ejemplo, que la iluminación es buena, que ha tenido una buena perspectiva, sin obstáculos, y que se encontraba lo suficientemente cerca para ver el cuadro sin perder de vista el conjunto. Y que en esas condiciones óptimas, vio torcido el cuadro.

Ciertamente, podríamos contestarle diciendo que fue su *observación* del cuadro lo que motivó su creencia de que el cuadro estaba torcido, pero que eso no sirve para justificarla. Es decir, como sucede en los ejemplos de las ilusiones ópticas sobre la luna, tan del gusto de Merleau-Ponty, podría ocurrir que Johnny hubiera sido inducido a ver lo que parecía ser un cuadro torcido, pero del mismo modo que no creemos que la luna es más grande cuando está en el horizonte que en cénit solo porque la vemos así, podría ser que Johnny tampoco tuviera justificación para formar una creencia, teniendo en cuenta únicamente cómo le parece que está el cuadro. Pero Johnny también cuenta con otras destrezas que le permiten saber si la pared y el suelo son perpendiculares, así como otros datos relevantes, de modo que cuando todo el conjunto de sus destrezas epistemológicas le permiten descartar posibles fuentes de ilusión, tiene derecho a afirmar su creencia y a sostener que, en efecto, el cuadro está torcido.

Con todo esto, lo que pretendemos poner de manifiesto es que en el proceso de perceptivo, el impacto causal del mundo no solo origina creencias que se justifican y que, a su vez, están justificadas por otras creencias. Lo que ocurre más bien es que en el

input causal se concita un complejo conjunto de destrezas epistemológicas que hacen posible una experiencia estable y que, una por una, nos inducen a formar nuestras creencias. Si queremos ser precavidos o sospechamos que estamos siendo víctimas de un engaño, podemos también recurrir a un acervo más amplio de destrezas epistemológicas para comprobar si el trasfondo es el normal. Solo entonces formamos creencias que, a su vez, servirán para realizar inferencias válidas y justificar otras creencias.

Cuando preguntamos a Johnny, nos figuramos que, como todos nosotros, sabe formarse una visión fiable de la realidad. Sabe ir y situarse a la distancia apropiada, orientarse bien, para conseguir lo que Merleau-Ponty denomina la captación máxima del objeto. Por ello, lo que sirve de justificación a la creencia de Johnny, si le pregunto, es que sabe realizar todas estas operaciones, es decir, tiene la capacidad de vérselas de esa manera con los objetos y esta es inseparable, claro está, de su capacidad para usarlos, manipularlos, moverse entre ellos, etc. Al comprobar la posición del cuadro, Johnny emplea todo ese diverso conjunto de destrezas de que dispone para afrontar el mundo; y son esas destrezas lo que le permiten tener confianza en el juicio que expresa, y con razón si es que en verdad es competente. Puede que no lo sea en otros temas —por ejemplo, si le preguntamos si es un Renoir— pero sí para saber si el cuadro está torcido.

Con este ejemplo hemos mostrado que en determinados contextos tiene sentido comprobar nuestras creencias y confrontarlas con los hechos, sin necesidad de salir de nuestra propia piel[11]. Podemos concluir, pues, que la tesis de Davidson-Rorty es falsa.

Pero también puede servirnos para demostrar cómo una imagen puede tenernos cautivos, pese a creer que nos hemos liberado finalmente de ella. Y nos tiene bajo su poder porque estructura nuestra manera de pensar, y determina tanto los argumentos que empleamos como los que aceptamos. Además hace imposible que nos demos cuenta de ella porque precisamente lo propio de los marcos es que resultan imperceptibles si se opera dentro de ellos.

En cualquier caso, podría resultar sumamente injusto acusar a Rorty de "representacionalismo". ¿No ha sido él justamente quien ha llevado a cabo la crítica del concepto de representación? «No creo que ni el lenguaje ni el conocimiento tengan nada que ver con formarse imágenes, representar o corresponder, y por tanto considero que el formular y verificar proposiciones no es más que un caso especial de lo que Charles Taylor llama "comerciar" (*dealing*) y yo 'manejarse' (*coping*)»[12]. Pero identificar los enunciados con los modos de afrontar las cosas plantea un interrogante en el mismo núcleo de la teoría mediacional y obliga a Rorty a enfrentarse con un dilema. En efecto, o bien los enunciados o proposiciones, entendidos como diferentes a las prácticas de afrontamiento, representan el mundo y poseen contenido —en cuyo caso serían internos, en el sentido de que se podrían separar sus condiciones de satisfacción de si esas condiciones son satisfechas—, o bien las proposiciones como creencias no tienen contenido. Pero si esto es así, según Rorty, ¿cómo podrían servir para justificar racionalmente otras creencias?

Es esta cuestión la que deseamos poner de manifiesto al señalar que el rechazo de un determinado concepto no quiere decir que uno se haya liberado de la imagen que dicho

concepto comporta. Es necesario profundizar más aún en este asunto y tomar conciencia de cómo esa imagen nos mantiene cautivos. Pero esto solo podemos lograrlo si salimos primero de ella.

Si recordamos en este momento los cuatro rasgos que, a nuestro juicio, caracterizaban la tradición mediacional, nos percataremos de que Rorty, como Davidson, también los suscriben. Los rasgos eran: 1) La estructura "solo a través de"; 2) El carácter explícito de todo contenido; 3) La imposibilidad de ir más allá de esos elementos; 4) La clasificación dualista, es decir, la diferencia entre lo mental y lo físico, entre el ámbito de las razones y el de las causas. Tanto uno como otro pensador rechazan completamente el primero de ellos, mientras que Rorty, y tal vez menos claramente Davidson, estarían de acuerdo con el cuarto. Pero donde se manifiesta más claramente que la tradición mediacional se encuentra vigente es en el segundo y el tercero. Los contenidos de nuestras percepciones del mundo tienen que ser entendidos como creencias explícitas (2) y no existe ningún elemento más allá o por debajo de ellas en el espacio de las razones (3): solo las creencias sirven para justificar otras creencias.

Sin embargo, el ejemplo de Johnny prueba que podemos ir en el espacio de las razones más allá de las creencias y comprender cómo nuestro contacto originario con el mundo en tanto que seres encarnados nos capacita para formar creencias fiables. El afrontamiento vinculado tiene lugar precisamente en ese ámbito en el que el espacio de las razones se une con el de las causas, en donde somos tanto seres activos como pasivos, donde estamos al mismo tiempo afectados por las cosas y dándoles sentido. Es este un caso paradigmático para abandonar todo aquello que nos mantiene bajo el poder de esa imagen de la que queremos desembarazarnos. No podemos analizar detalladamente cómo un agente de conocimiento adquiere un saber fiable y justificado sobre el mundo. De un lado, sabemos que nuestras creencias surgen gracias al contacto causal con el mundo y que, de otro lado, empleamos ciertos criterios y procedimientos para justificarlas. Pueden explorarse estas dos relaciones con las cosas, pero de un modo no relacionado.

Es decir, hasta que no refutemos la imagen errónea y nos decidamos a elaborar una alternativa, como Heidegger y Merleau-Ponty han hecho, no podemos mostrar la falsedad de sus presuposiciones.

Por ello el modo en que Rorty se enfrenta al fundacionalismo, al realismo, al antirrealismo y a temas similares solo pone de manifiesto su vulnerabilidad a la cautividad sobre la que reflexionamos. Esencialmente, la concepción de Rorty está próxima a ciertas formas de relativismo y no realismo: a su juicio, la justificación debe al final apelar a la manera en que hacemos las cosas. Si hay formas diferentes de hacerlas, no dispondríamos pues de criterio racional alguno. Pero, comprensiblemente, Rorty se opone a ser calificado de "relativista" y "no realista". Y se opone a ello principalmente para convencernos de la necesidad de dejar de plantear temas frente a los cuales su postura y la del fundacionalismo difieren. Hay diferentes maneras de vérnoslas con las cosas y afrontarlas. Los vocabularios son herramientas: "Diferentes vocabularios nos

equipan con diferentes creencias que son más o menos las que se utilizan para afrontar el ambiente en varios aspectos”[13].

Pero estas consideraciones ponen de manifiesto justamente que no se pueden obviar determinadas cuestiones. ¿Cuál es la interpretación más adecuada, la mediacional o la incrustada, como por ejemplo la de Heidegger y Merleau-Ponty? Lo que se supone es que esta pregunta está fuera de lugar. Sin embargo, percibimos en seguida que una determinada concepción de las cosas controla y domina nuestra propia forma de pensar. Es algo inevitable y la concepción incrustada explica por qué. En cierto sentido, podemos afirmar que sabemos más de lo que sabemos. Las citas que hemos recogido aluden a ese significado que “todavía no se encuentra articulado”. Nos basamos en él, o en alguna teoría tergiversada del mismo, siempre que pensamos sobre el mundo. Las distinciones que a juicio de Rorty son inútiles —por ejemplo, la diferencia entre una autocomprensión, que no podemos interpretar como un objeto independiente, y una realidad independiente, idéntica a pesar de los cambios de nuestras descripciones, como si fuera un sistema solar que esperar a su Kepler— están incrustadas en nuestras propias prácticas. Kepler, cuando descubrió las elipses, no entendió su hallazgo como una nueva tesis sobre el comportamiento de los cuerpos celestes. El marco de comprensión de su investigación le hacía pensar que ese siempre había sido su comportamiento y que su teoría daba sentido a todas las observaciones pasadas, presentes y futuras. En este caso, no estamos extrapolando ninguna exagerada concepción metafísica (Kepler, por su parte, sí lo hizo, por ejemplo, al hablar de los sólidos perfectos, pero este es otro tema). Solo estamos explicitando el marco esencial en el que se produjeron sus descubrimientos, lo que les hizo tener sentido. Sin él, su investigación habría sido distinta[14].

Rorty utiliza también ese mismo marco de comprensión al afirmar que estamos causalmente afectados por el mundo. Esto no es un descubrimiento, sino una forma de explicitar lo que todos sabemos ya al actuar como agentes humanos. Es, asimismo, el fundamento común de todas las teorías en este ámbito, con la excepción tal vez de algunas idealistas. ¿Pero en virtud de qué exigencia oculta se nos permite tener esto en cuenta, pero no profundizar sobre ello ni describir cómo nuestro pensamiento está incrustado en la agencia activa, como Heidegger y Merleau Ponty afirman? No debería existir ningún impedimento que nos prohibiera explicitar los marcos de comprensión que dan sentido tanto a nuestro pensamiento como a nuestra acción.

1.

Podríamos decir, a fin de cuentas, que el objetivo de Rorty y el nuestro es el mismo: liberarnos de la antigua epistemología mediacional que proviene de Descartes. Pero él lo hace abandonando todo el complejo conjunto de temas relacionados con la Mente y el Mundo (por emplear la expresión de McDowell): cómo relacionar el espacio de las razones y el de las causas, cómo el pensamiento se encuentra incrustado en la acción encarnada y social, etc. Por el contrario, a nuestro juicio, no es posible zafarse de la imagen distorsionada de la epistemología clásica sin ocuparnos de ella, sin identificarla y

sin advertir sus errores. Es decir, no podemos escapar de ella sin hacer justamente lo que han hecho tanto Heidegger como Merleau-Ponty.

¿Quién de los dos tiene razón? Queremos alegar que nosotros. Y deseamos hacerlo probando que todo estos temas no pueden soslayarse. Nuestro saber explícito sobre el mundo está contextualizado y posee significado gracias a un trasfondo de sentido, implícito y en gran medida no articulado, de nuestro ser en el mundo. En cierto modo podemos decir que estamos siempre respondiendo en vivo a estas cuestiones y temas, nos guste o no.

Por esta misma razón, la imagen mediacional puede seguir vigente en nuestra imaginación teórica aunque digamos que nos hemos liberado de ella. Esta posibilidad debería advertirnos sobre las limitaciones de cualquier pretensión de abandonarla. Pero también hace posible que veamos los errores que surgen al rechazar estos temas, como hace Rorty, pues supone también dejar de lado algunas tesis que pueden tener sentido, es decir, orillar ideas que de alguna manera tenemos que admitir porque articulan la precomprensión que da sentido a nuestras prácticas de aprendizaje sobre el mundo y a nuestras descripciones, y hacen posible la comunicación de nuestros descubrimientos. Por ejemplo, podemos exigir a los demás que comprueben sus afirmaciones y las verifiquen, como hicimos con Johnny en el ejemplo que pusimos. Y podemos hablar sobre la existencia de diversas ópticas sucesivas desde la que percibir una realidad que no cambia, las teorías de los cuerpos celestes, y nos es posible corregir los errores y alcanzar una concepción de la realidad menos distorsionada. En base a todo ello, no tenemos ningún fundamento para rechazar la noción de representación. Muchas de nuestras frases cotidianas (aunque no todas) tienen como finalidad expresar cómo son las cosas: ofrecen, por tanto, una imagen de cómo están situadas, y esas frases son correctas si la imagen se corresponde con la realidad. Si no se admitieran dichas expresiones, tendrían que ser sustituidas por otras, puesto que articulan el trasfondo de comprensión que da sentido a nuestras acciones de comprobar, rechazar, argumentar, ponernos de acuerdo, etc. Es en este sentido general y bien entendido en el que afirmamos que muchos enunciados cotidianos "representan" su contenido: podemos decir "aquí hay quince sillas". ¿Estamos seguros de ello? Y las contamos (lo que sería un modo fidedigno de producir una creencia, pues no en sí mismo una creencia).

Rorty quiere que rechacemos la palabra "representar" pero que mantengamos el término "creencia". Pero también la lógica de esta palabra exige el mismo trasfondo de comprensión. ¿Sobre qué versan las creencias? ¿Qué significa exactamente que A cree algo? ¿Es verdad? ¿Es correcta? Estamos totalmente inmersos en la lógica de la representación, incluso a pesar de que un polémico pragmatista como Rorty nos prohíba usar el término. Si rechazáramos la noción de representación, no seríamos capaces de reparar en un aspecto nuclear de la concepción vinculada, esto es, que las representaciones no pueden ser solo el único elemento, que en sí mismas no son suficientes. Y, además, tampoco nos estaría permitido reflexionar sobre esta cuestión, porque ese término está vetado. Este es el motivo por el que puede afirmarse que la imagen sigue ejerciendo su influjo, aunque se defienda una concepción coherentista.

Rorty pretende escapar del mediacionalismo convirtiendo todo en una noche en la que todas las teorías sobre la Mente y el Mundo son igual de oscuras y confusas. Desde este prisma, no se podría descubrir nada más ni articular lo que siempre hemos ya "sabido" de algún modo, como fructíferamente han mostrado Heidegger y Merleau-Ponty. Esto es lo que confiere a su teoría una especie de apriorismo. No nos permite discriminar los distintos contextos de verdad en que nuestras afirmaciones son verdaderas en virtud de diversas consideraciones. Hemos de aceptar que su justificación depende de cómo hacemos nosotros las cosas aquí y ahora y que no existen criterios que nos permiten diferenciar cuáles son más o menos correctas. Es como si fuera una doctrina total: no se tiene la conciencia de que hay cuestiones y contextos muy diferentes, de que las creencias y las representaciones pueden tener importancia en una determinada situación pero no en otra, ni de que un criterio racional puede ser importante en un contexto pero no en otro. Por ejemplo, el cambio de la mecánica aristotélica a la galileana-newtoniana tuvo sus motivos. Una vez que se produjo la transición y se resolvieron los inconvenientes que entrañaba, desde un punto de vista racional no se puede volver atrás, es decir, no podemos retroceder sin olvidar esas contribuciones. Se puede decir que en este caso se ha producido una "superación". Pero sería absurdo afirmar que la música barroca "supera" a la renacentista. Otros temas se encontrarían entre la ciencia y la música y resultaría más complicado ofrecer una respuesta. Pensemos, por ejemplo, en las razones que se aducían en contra del sufragio femenino. ¿Serían válidas hoy? En aquel momento se pensaba que las mujeres carecían de juicio político y por ello se les impedía ejercer responsabilidades políticas. Pero una vez que su capacidad fue reconocida, esas opiniones nos resultan disparatadas. Para defenderlas a día de hoy tendríamos que olvidar muchas cosas que sabemos.

Es una lástima que Rorty, a pesar de rechazar tantos aspectos de la reduccionista tradición racionalista de la filosofía moderna, se quede sin embargo con esa inoportuna manía de lo a priori y decida, con consideraciones excesivamente generales, muchos asuntos. ¿Son arbitrables las diferencias existentes entre diversas estrategias conceptuales? (pedimos disculpas por utilizar este condenado término). Se supone que los individuos son capaces de decir sí o no teniendo en cuenta criterios generales y comunes a todo contexto. Pero si nos liberáramos del influjo de este tipo de filosofía, nos daríamos cuenta de que no hay alternativa y que deberíamos examinar rigurosamente cada nuevo contexto.

2.

Así que debemos explicar finalmente cómo se relaciona el espacio de las causas y el de las razones en nuestra experiencia del mundo. Quizá ahora estemos en la disposición adecuada para resolver esta aporía y, así, liberarnos de la imagen.

Para desembarazarnos de esa rígida separación entre el espacio de las razones y de las causas necesitamos: 1) Admitir que existe una comprensión de tipo preconceptual, ya que los conceptos se predican de cosas; o lo que es lo mismo, tenemos que mostrar que

algo opera en el espacio de las razones con anterioridad a los conceptos. Para ello a su vez es necesario 2) tener en cuenta que una comprensión de este tipo es la propia del agente vinculado, que determina el significado (*sense, sens*) de las cosas en función de sus objetivos, necesidades, propósitos y deseos. Estos significados nacen de una combinación de espontaneidad y receptividad, de coacción y empeño. Estos son los medios gracias a los cuales el mundo puede ser captado por un ser definido por ciertas metas o necesidades y darle sentido. Son, de alguno modo, impuestos por la realidad. Lo que ocurre es siempre una victoria o una derrota, un éxito o un fracaso, una satisfacción o una frustración. Más allá de ciertos límites, no podemos elegir modificar o eliminar su significado. Pero al mismo tiempo este significado sólo se nos revela gracias a nuestro esfuerzo por dar sentido a todo lo que nos rodea.

Ahora bien, 3) este dar sentido preconceptual se ubica originaria y necesariamente en nuestro trato encarnado con el mundo. Es aquí donde la contribución de Merleau-Ponty, ampliada y desarrollada después por Toddes, resulta crucial. Los significados primarios o inevitables de las cosas están relacionados con nuestra existencia encarnada en el mundo: nuestro campo se configura con las dimensiones de arriba y abajo, lejos y cerca, a nuestro alcance o fuera de él, evitable, etc.

Pero, 4) nuestra humanidad también consiste en nuestra habilidad por descentrarnos y salir de este modo original de incrustación, es decir, depende de nuestra capacidad de aprender a considerar las cosas desde una perspectiva desvinculada, universalista, o desde un punto de vista distinto, "superior". En la cultura occidental, esta actitud se manifiesta en el intento de situarse, al menos nocionalmente, en la "perspectiva desde ninguna parte" o el de describir las cosas desde "un punto de vista absoluto". Lo importante es subrayar que el modo desvinculado es derivado. El modo vinculado es anterior y general, como se ha señalado antes. Partimos siempre de él y es necesario como fundamento del modo desvinculado. Pero es menester aclarar que la dependencia es genética y que, en concreto, *no* tiene carácter conceptual (Ver la discusión en el capítulo 2).

Esta concepción, estructurada en cuatro pasos, puede servirnos para superar el *Mito de lo Dado* y las tesis a las que conduce el paradójico límite de las teorías mediacionales. Pero también nos servirá para rechazar las tentaciones antirrealistas. Y ello gracias al punto 3. Si partimos de que nuestra percepción de las cosas está basada primordialmente en nuestra vinculación encarnada, en seguida nos daremos cuenta de que tenemos un contacto más profundo con la realidad que nos rodea que el que cabría esperar de cualquier descripción o atribución de sentido sobre ella que hiciéramos. Con independencia de si estas descripciones o atribuciones son válidas o no, es necesario que exista antes el mundo que las hace posibles, el mundo del que no puedo escapar porque lo necesito de muchas maneras, incluso para saber quién y qué soy[15], incluso si lo que soy depende de mi renuncia al mundo y de mi decisión de vivir en el desierto. Mi primera comprensión sobre la realidad no es la imagen que elaboro de ella, sino el sentido dado a mi continuo trato con ella. Puedo equivocarme, pero no negar su

inseparable presencia. Esto es así porque, como Merleau-Ponty señala, incluso para negarla, tengo que haber perdido el contacto con lo que significan las palabras.

Los pasos (3) y (4) son importantes para explicar nuestra postura en la polémica entre realismo y antirrealismo. Pero antes de abordar esta problemática, nos gustaría completar la imagen de la agencia vinculada que hemos esbozado en los capítulos 2 y 3.

[1] Nos referimos al escepticismo en general. Hay una forma concreta de escepticismo que se enfrente en concreto a la ciencia, pero que no afecta a nuestro conocimiento de la realidad cotidiana. Trataremos este tipo de escepticismo en el capítulo 7.

[2] Cfr. W. V. O. Quine, "Scope and Language of Science", recogido en *The Ways of Paradox, and Other Essays* (Cambridge, Harvard University Press, 1976).

[3] Cfr. D. Davidson, "Verdad y conocimiento", recogido en *Mente, mundo y acción* (Barcelona, Paidós, 1992), p. 79.

[4] Cfr. R. Rorty, *La filosofía o el espejo de la naturaleza*, o. c., p. 168.

[5] Ver también la explicación que ofrece Robert Brandom sobre la postura de Rorty en la introducción a R. Brandom (ed.), Rorty and His Critics (Oxford, Blackwell, 2000), p. XIV.

[6] Cfr. D. Davidson, "Verdad y conocimiento", recogido en *Mente, mundo y acción*, o. c., p. 83.

[7] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona, Península, 2000), p. 39.

[8] Cfr. M. Merleau-Ponty, "La duda de Cézanne" recogido en *Sentido y sinsentido* (Barcelona, Península, 1997), p. 40-41.

[9] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, o. c., p. 265-266.

[10] Ibidem, p. 316.

[11] Cfr. D. Davidson, "Verdad y conocimiento: Una teoría de la coherencia", recogido en *Mente, mundo y acción*, o. c., p. 83.

[12] Cfr. R. Rorty, *Verdad y progreso*, o. c., p. 129.

[13] Cfr. R. Brandom (ed.), Rorty and His Critics, o. c., introducción, p. XIV.

[14] Cfr. Ch. Taylor, "Rorty and Philosophy", recogido en Charles B. Guignon y David R. Hiley (eds.), Richard Rorty (Cambridge, Cambridge University Press, 2003), p. 171-172.

[15] Puede consultarse la iluminadora exposición que realiza S. Todes en *Body and Mind*, o. c.

4.
HACIA UNA TEORÍA DEL CONTACTO: EL LUGAR DE LO PRECONCEPTUAL

Es en este punto de nuestra exposición en el que se relaciona nuestra descripción del dilema entre Heidegger y Merleau-Ponty, el análisis del ser en el mundo (*Inderwelstein* y *étre au monde*), con la poderosa crítica a la epistemología dualista de John McDowell[1]. Este, siguiendo a Sellars, se enfrenta al dualismo que separa radicalmente el espacio de las razones del espacio de las causas. Los conceptos de *Inderwelstein* y *étre au monde* tampoco hacen posible esta distinción. Y sirven también para mostrar, como McDowell, que el origen en que se forma nuestra visión del mundo, como la percepción, no puede ser entendido solo como una mera afectación, sino como un lugar de adquisición persuasiva de creencias. Todas estas explicaciones señalan que esta adquisición persuasiva de creencias no se puede explicar adecuadamente solo desde un punto de vista conceptual.

A nuestro juicio, somos capaces de elaborar creencias conceptuales guiados por nuestros entornos porque vivimos en una situación de vinculación preconceptual con ellos que implica ya una comprensión. Los que se producen en este nivel no son procesos causales que conectan elementos neutrales, sino la sensación de algo y una respuesta a su relevancia. La idea de un espacio interno separado por un límite de lo externo no puede surgir de aquí, porque vivir las cosas en función de su relevancia no es algo que se encuentre situado ”dentro” del agente: se encuentra en la misma interacción. La comprensión y el saber-cómo gracias a los cuales subo por un camino y soy capaz de recorrerlo sabiendo dónde estoy no es una “imagen” que tengan en mí. Lo sería si dibujara el camino en el papel. Pero en realidad se ubica en mi relación con el camino. La comprensión se encuentra, pues, en la interacción: no se puede hacer uso de ella fuera de ese contexto o en ausencia de ese entorno relevante. Pensar que se puede desvincular de la situación es interpretarla con el modelo de lenguaje explícito y con el conocimiento que proviene de un mapa, que es claramente lo que la tradición D/F ha intentado desde Descartes, pasando por Locke y hasta llegar a los defensores contemporáneos de la Inteligencia Artificial. Pero esta concepción es la que justamente hace nacer de nuevo la diferenciación y hace ininteligible el proceso de conocimiento perceptivo.

Sin embargo, nuestra concepción está en desacuerdo en un aspecto con la de McDowell ya que este rechaza que exista un nivel de contacto epistémico con el mundo más profundo que el conceptual. McDowell defiende que el espacio de las razones tiene naturaleza proposicional[2] y claramente afirma que las auténticas creencias están formadas conceptualmente. A nuestro juicio, sin embargo, las creencias proposicionales tienen un fundamento más originario y primordial (*ursprünglich*) y dependen de un contacto con el mundo fructífero epistémicamente, pero de tipo pre-proposicional e incluso en parte pre-conceptual.

Intentaremos a continuación aclarar cuáles son las supuestas diferencias que hay entre nuestros posturas repasando la exposición principal que hace McDowell en su valioso e interesante ensayo. McDowell comienza explicando la tentación de recurrir al *Mito de lo Dado*. Justificamos algunas de nuestras creencias con otras, y elaboramos creencias razonando sobre otras y relacionándolas. Pero también estas creencias deben estar "fundadas de algún modo en relación con una realidad externa al pensamiento…Y, ciertamente, deberá existir tal fundamentación si es que la experiencia ha de considerarse como origen del conocimiento y, de forma más general, si es que la relación de los juicios empíricos con la realidad ha de jugar algún papel inteligible en absoluto dentro de nuestra imagen de esta cuestión"[3].

En definitiva, *El Mito de lo Dado* responde a esa preocupación. La dinámica de justificar unas creencias con otras, que de otra forma "corre el peligro de degenerar en simples movimientos internos de un juego autosuficiente", se salva de este destino por «la idea, presuntamente reconfortante, [de que…] las justificaciones empíricas tienen su último fundamento en las entradas que, procedentes del exterior, penetran en el reino de lo conceptual»[4].

Pero esta idea, que parecía útil, acaba mostrándose ineficaz. Si las bases son «entradas no conceptuales desde el mundo, entonces el resultado es una imagen según la cual la constricción desde el exterior se ejerce sobre la frontera exterior del espacio de las razones así expandido, en lo que hemos de considerar como un impacto desde el exterior»[5] .

En otras palabras: el espacio de las razones está en algún punto conectado con el de las causas, pero le afecta desde fuera. Ejerce una influencia que está dirigida a reforzar la justificación de nuestras creencias, pero por su propia naturaleza no puede hacerlo. La influencia causal quiere decir que en determinados contextos pueden surgir creencias sin saber por qué. Pero esto, más que mitigiar nuestra originaria necesidad de contar con una justificación empírica segura, probablemente nos condenaría al escepticismo.

McDowell se refiere a la paradoja que comporta la teoría mediacional. Que nuestras "ideas simples" surjan gracias a un puro influjo causal es lo que las hace indubitables: serían así lo puramente dado. Es necesario que el conocimiento parta de este hecho: no hay alternativa. Pero esta sencilla constatación nos lleva a preguntarnos si existe algún criterio fiable sobre el mundo más allá de nuestras representaciones. La tradición mediacional está abocada al escepticismo pero también conduce al antirrealismo de la misma manera que donde hay sol revolotean las moscas.

El problema con el Mito de lo (Puramente) Dado es que no satisface la exigencia de ser lo primero y fundamental. Pero es que además nos infravalora. Las creencias que elaboramos perceptivamente no solo están ahí dadas en bruto. La percepción es precisamente la actividad gracias a la cual poseemos creencias, y que nos permite responder a la pregunta de por qué tenemos las creencias que tenemos. La tendencia a aplicar conceptos en el juicio «no es que se instaure sin más, sin explicación alguna. Si acabamos por hacer el juicio correspondiente, es que es la experiencia la que nos lo impone —la experiencia que le sirve a uno como razón para ese juicio—. En una concepción según la cual todo cuanto existe tras el juicio es una disposición a efectuarlo, la experiencia misma, como tal, se desvanece»[6]. Nos encontramos por tanto ante una verdad fenomenológica que revela algo esencial en relación con la lógica de la justificación de nuestras creencias empíricas: estas no nacen de algo puramente dado, más allá de lo cual no podemos profundizar. Es la misma conclusión a la que llegamos en el capítulo 3, cuando hablábamos de cómo Johnny verificaba su creencia sobre el cuadro[7].

Razonar implica ejercitar una capacidad según reglas: es por tanto un acto de espontaneidad o, por decirlo de otro modo, una manifestación de libertad. McDowell aquí está de acuerdo con Kant: «Cuando Kant describe el entendimiento como una facultad de la espontaneidad, ello refleja cuáles son sus convicciones acerca de la relación entre razón y libertad; la necesidad racional no sólo es algo compatible con la libertad sino que resulta ser algo constitutivo de esta. Por resumirlo con un eslogan: el espacio de las razones es el reino de la libertad»[8].

Pero una vez que nos hemos dado cuenta de la falta de fundamento del Mito de lo Dado, el problema es combinar esta libre espontaneidad con la constricción. Para no caer ni en la falta de fundamento a la que conduce el Mito de lo Dado ni en su desacreditación, que nos deja insatisfechos, «necesitamos reconocer que las experiencias mismas son estados o sucesos que combinan inextricablemente la receptividad con la espontaneidad»[9]; tenemos que ser capaces de «hablar de la experiencia como una apertura al diseño de la realidad, pues la experiencia le hace posible al diseño mismo de la realidad ejercer una influencia racional sobre lo que un sujeto piensa»[10].

Estamos de acuerdo con cómo describe McDowell nuestra tarea. Tenemos que mostrar que nuestro percibir es al mismo tiempo limitado y libre, situado pero a la vez creativo y espontáneo. Es lo que pretendimos en el capítulo 3. Y allí llegamos a la conclusión de que una espontaneidad controlada opera de un modo inevitable y fundamental por debajo de lo conceptual, es decir, que las habilidades conceptuales se apoyan en un conjunto más profundo de habilidades epistémicas, como vimos con el caso de John. Si queremos ver cómo se combinan espontaneidad y constricción, tenemos que captar cómo se consigue esto en la percepción: estamos de acuerdo con McDowell. Pero si recurrimos a ella, hemos de saber que nuestra habilidad para elaborar creencias, como “el cuadro está torcido”, depende de habilidades epistémicas preconceptuales.

Esta última afirmación es lo que nos distancia de McDowell. En su crítica a Gareth Evans en la Conferencia Tercera, rechaza clara y firmemente que en el espacio de las

razones puedan incluirse experiencias "fuera de la esfera de lo conceptual"[11]. La tesis de Evans no es idéntica a la nuestra, pero también nosotros creemos que existen experiencias preconceptuales. Si nos preguntamos por la razón por la que McDowell rechaza esta idea, más allá de su crítica a Evans, nos daremos cuenta de que mantiene esta tesis desde las primeras páginas de su libro. Ya en la Conferencia Cuatro, después de atribuir a Kant que «el conocimiento empírico es el resultado de la colaboración entre la receptividad y la espontaneidad», añade la siguiente matización entre paréntesis: «aquí, 'espontaneidad' puede considerarse simplemente una etiqueta para denominar el hecho de que se hallen implicadas las capacidades conceptuales»[12]. Y en el resto de la discusión, emplea siempre la expresión "capacidades conceptuales" o "contenidos conceptuales" para referirse a lo que ha de ser combinado con la receptividad.

Así las cosas, parecería que ahí radican nuestras diferencias. Como él, también nosotros otorgamos a la espontaneidad una función importante en el contacto más básico con el mundo. Pero McDowell no admite ninguna espontaneidad sin conceptos, mientras que nosotros, siguiendo a Merleau-Ponty, nos hemos ya referido a esa espontaneidad subconceptual que opera en nuestra percepción primaria del mundo.

Esto significa que intentamos reubicar los argumentos holísticos fundamentales, tomados de Kant, y los llevamos a un registro preconceptual. Dijimos ya en el capítulo 3 que Kant fue el primero en desarrollar el argumento holístico que después han empleado también otras deconstrucciones del mediacionalismo . Es la misma tesis en contra del atomismo de inputs, que consiste en mostrar que cualquier percepción individual ha de estar vinculada con el mundo en el que se se encuentra, y que necesariamente relacionamos los *bits* de conocimiento (*Erkenntnisse*) con los objetos (*Gegenstand*). McDowell comienza en este mismo punto: «El objeto de la experiencia se entiende como algo integrado en una realidad más amplia, una realidad que se puede abarcar completamente por parte del pensamiento, pero que no está disponible al completo en esa experiencia concreta»[13]. Pero si lo comprende así es por cómo se supone que funcionan nuestras "capacidades conceptuales"; a nuestro juicio, sin embargo, el holismo funciona en la experiencia preconceptual, como muestra el ejemplo de un experimentado futbolista en el campo de juego.

En efecto, el futbolista ofrece un buen ejemplo de esa espontaneidad preconceptual. Kant y McDowell hablan de "espontaneidad" porque conciben al agente de conocimiento no sólo desde la perspectiva pasiva desde la que recibe impresiones del mundo exterior sino también desde la activa, desde la que construye su entorno y le otorga sentido. En la mayoría de estas ocasiones utilizamos conceptos. Pero no siempre es así. El futbolista está "dando sentido" activamente al campo que se abre ante él, lo concibe espacialmente, diferencia zonas inexpugnables, posibles espacios abiertos que quedan entre los adversarios, vulnerabilidades por donde estos pueden pasar. En el lenguaje de Gibson, percibe "ofrecimientos" pero sin emplear conceptos (los términos aplicados son nuestros, no de Gibson).

La espontaneidad de Kant es "racional" precisamente porque no es arbitraria, sino que se encuentra dirigida a dar sentido al mundo y a captarlo adecuadamente. Gracias a ello,

por ejemplo, en el ámbito moral podemos hablar de libertad y señalar con McDowell que «la necesidad racional no sólo es algo compatible con la libertad sino que resulta ser algo constitutivo de esta»[14]. Así la espontaneidad en todos los ámbitos está guiada por el objetivo de la percepción; que a veces nos veamos obligados a llegar a determinadas conclusiones no niega esto, sino que lo confirma. La misma relación intrínseca entre espontaneidad y necesidad que hay en la sabiduría moral, y en la científica según Polanyi[15], también actúa inconscientemente en el jugador de fútbol. Este ejercita sus facultades con el fin de lograr una visión precisa de las líneas de fuerza siempre cambiantes del campo. Pero en ese caso el *medium* no es la reflexión moral o la representación teorética, sino los ofrecimientos que posibilitan el ataque o la defensa.

Que la espontaneidad sea preconceptual en el caso del fútbol, pero no en la deliberación moral o en la práctica de la ciencia tiene que ver con el lugar del lenguaje en nuestras vidas, como veremos más tarde.

Pero ¿quién tiene razón en esta cuestión de la espontaneidad, McDowell o nosotros? Quizá ambos, porque tal vez sea posible reconciliar nuestras posturas haciendo algunas matizaciones. Respaldamos sinceramente la pretensión de McDowell de mostrar cómo el espacio de las razones se relaciona con el de las causas, cómo la espontaneidad es controlada y cómo la influencia causal se entrelaza en una conceptualización activa. También vimos en el capítulo 3 que desde el principio nuestra habilidad perceptiva tiene en cuenta espontáneamente las limitaciones físicas cuando nos ponemos en contacto con la realidad, un hecho básico de la percepción que Davidson advierte pero que cree escapa a nuestra experiencia. Frente a este, McDowell sostiene que tenemos experiencia de esta limitación causal porque si no fuera así nuestra percepción no podría relacionarse con el mundo, pero al suponer que toda percepción es conceptual no admite que el contacto causal sea asumido por nuestra habilidad perceptiva. Sin embargo esto es lo que sucede antes que nada e inevitablemente a nivel preconceptual. Y es algo que compartimos con nuestros hermanos mudos, los animales[16].

Ahora entonces con más razón deberíamos preguntarnos: ¿Por qué existe la tentación de decir que todo lo que proviene de la percepción ha de tener forma proposicional y que, por tanto, ese sustrato más profundo del que hablamos no existe?

Tal vez se derive de la idea de que el "espacio de las razones" ha de ser un ámbito de razonamiento y de que se cree que este es una actividad reflexiva y crítica que realizamos sopesando diversas proposiciones, aduciendo razones, ponderando alternativas y sacando conclusiones. Es evidente que estas operaciones exigen una forma proposicional que haga posible su descripción y análisis en un metanivel. ¿Se sigue q de p? ¿Son R y S incompatibles? Y expresiones parecidas. Pero ¿agota completamente el razonamiento el espacio de las razones también en el caso de aquellas creencias que dependen, directa o indirectamente, de habilidades epistémicas más primarias, como las mostradas en el ejemplo por John?

Si profundizáramos un poco más en esta cuestión podríamos plantear el siguiente interrogante: ¿qué queremos decir en esta discusión con "conceptual" y "preconceptual"? Se trata de términos que no tienen un significado determinado en

nuestro lenguaje, ni tampoco entre filósofos. ¿Poseen los animales conceptos? Estamos tentados a afirmarlo, porque mi perro es capaz de identificar huesos y la casa. Es capaz de reconocer al policía y al encargado de la perrera (cierra la mandíbula y gruñe con ferocidad), pero también me reconoce a mí, su dueño (viene corriendo hacia donde estoy y mueve su cola). Hay cierta analogía entre su conducta y nuestra capacidad de identificar coches, nuestro coche, policías (cuando comprobamos, por ejemplo, con nerviosismo si tenemos abrochado el cinturón de seguridad) o a nuestros familiares.

No podemos desarrollar en este contexto todas las cuestiones implicadas aquí. Pero cuando McDowell rechaza las experiencias preconceptuales piensa claramente en los conceptos que empleamos en lo que denominamos razonar. «Les resulta esencial a las capacidades conceptuales, entendidas de esta forma exigente, el poder ser utilizadas en el pensamiento activo, en el pensamiento que está abierto a la reflexión sobre su propia acreditación como racional»[17]. De ser así, podemos afirmar que mi perro no reflexiona racionalmente cuando encuentra los huesos y que por lo tanto hace otra cosa. Podríamos buscar otro término para referirnos a aquellos casos relacionados con la reflexión racional. Quizá podría servir "conceptual en sentido exigente". Sigamos, sin embargo, a McDowell y utilicemos "conceptual" a secas.

Pero entonces nos vemos obligados a buscar un término para describir lo que hace mi perro, un jugador de fútbol o un conductor. Emplearemos para estos casos "protoconceptual". Cuando mi perro persigue a un gato que trepa por un árbol se basa en protoconceptos, ya que no sólo se adapta al entorno como un girasol que se orienta hacia la luz del sol. Antes bien, su acción busca al gato como una presa y anticipa sus movimientos. Al mismo tiempo su percepción del mundo implica protoconceptos porque no hay duda de que reflexiona de algún modo críticamente sobre las categorías que tiene en cuenta al actuar.

Parece evidente, pues, que el pensamiento crítico activo, el uso de conceptos, implica significados y por tanto exige el lenguaje. Podríamos decir, siguiendo a Herder y a otros pensadores, que el lenguaje nos sitúa en una postura reflexiva desde la cual podemos pensar lo que decimos. "Reflexivo" quiere decir aquí que somos capaces de reconocer algo y llamarlo "hueso" y que el uso de ese término puede ser correcto o incorrecto, a diferencia de lo que es solo una forma de responder ante unos huesos (como hace mi perro Rover). La sensibilidad de los hablantes al empleo correcto o incorrecto del lenguaje constituye uno de sus rasgos esenciales. De los animales, por ejemplo de un loro, al que no atribuimos esa sensibilidad, no decimos que su lenguaje describe algo, con independencia de que diga una "palabra correcta". Es cierto que, al hablar, muy pocas veces estamos pendientes de la corrección; nos damos cuenta de la misma cuando nos acecha una duda o nos adentramos en las insondables profundidades de nuestro vocabulario. Pero somos siempre sensibles a la corrección, como demuestra el hecho de que en todo momento podemos darnos cuenta de la importancia de hablar correctamente. Es a esta atención no focalizada a la que nos referimos cuando hablamos de sensibilidad.

Esta sensibilidad no focalizada se hace explícita y se focaliza cuando adoptamos una perspectiva de segundo orden y nos preguntamos si los términos para reconocer o

describir las cosas son correctos o no, es decir, cuando reflexionamos sobre las "credenciales racionales" de nuestro pensamiento. En otras palabras, la postura reflexiva herderiana, esencial para el lenguaje, se encuentra en el núcleo de lo que McDowell denomina "capacidades conceptuales". Podremos, por tanto, determinar lo que nos distancia de McDowell reflexionando sobre el lugar que ocupa el lenguaje en nuestra experiencia cotidiana. Volveremos a ello en la sección segunda.

1.

Todavía, sin embargo, no hemos aclarado cuáles son nuestras diferencias. Es como si estuviéramos discutiendo sin saber lo que piensa y defiende nuestro interlocutor. En su réplica a Dreyfus, después de un interesante y largo debate entre los dos, que ha concluido recientemente con la publicación de los comentarios a esa discusión[18], McDowell afirma que no rechaza el afrontamiento absorto, que a nuestro juicio constituye el ejemplo paradigmático de lo preconceptual. Por el contrario, critica que Dreyfus crea que los conceptos surgen cuando, al tomar distancia, pensamos sobre lo que hacemos. Esto, protesta, no es así. Acepta completamente el afrontamiento absorto, pero entendido (en el caso de los seres humanos y no de los animales irracionales) como una práctica que requiere capacidad conceptual. Considera a Dreyfus víctima del "mito de la mente imparcial", es decir, de aquella concepción según la cual el pensamiento conceptual solo puede funcionar desde una perspectiva imparcial[19].

Se podría pensar que esto es simplemente un ejemplo de nuestra manera de entender los límites del término "concepto" en diferentes lugares, como hemos sugerido al final de la última sección. Esto convertiría nuestras diferencias en una cuestión semántica. Pero tiene mayor envergadura. McDowell parece aceptar la noción de protoconcepto al hablar del comportamiento de los animales no racionales. Pero insiste en que, a pesar de las similitudes que guarda con el comportamiento animal, toda acción humana es conceptual.

Según explica, la agencia humana es conceptual porque también en aquellos casos de total afrontamiento absorto —como por ejemplo un maestro en una partida de ajedrez, o un carpintero clavando un clavo— podemos responder a la pregunta «¿qué haces? O ¿por qué lo haces?». A lo mejor la respuesta no es muy expresiva y se tiene que interrumpir la acción para responder, pero la respuesta, expresada en términos de acción o razones, demuestra que es conceptual durante todo su curso.

McDowell admite que a veces algunas personas no sabrían qué responder, y acepta el ejemplo, empleado a menudo por Dreyfus[20], de la sensación instintiva que tenemos de la proximidad de un interlocutor durante una conversación. Dependiendo de nuestra intimidad con él, la distancia puede variar y tanto esta como los problemas que surjan en su caso dependerán de cada cultura. Pero hay un criterio sobre la distancia correcta, lo que explica que las personas den un paso atrás si se aproximan demasiado, o hacia delante, cuando hay una intimidad mayor.

Pensemos en una conversación en el curso de la cual, por ejemplo, mi interlocutor retrocede y le pregunto «¿qué ocurre?». Puede tratarse de una pregunta inconveniente y que la plantee porque me siento incómodo al ver cómo mi interlocutor rechaza la intimidad que a mi juicio existe entre nosotros. Pero puede que plantee de verdad. Supongamos que contesta: «¿Qué pasa?»[21]. También en ese caso pueden suceder diversas cosas. Quizá haya sido consciente de su rechazo e intento ocultarlo por vergüenza, pero es posible que no sea consciente de que ha retrocedido. Para McDowell este ejemplo no plantea problemas y resulta compatible con la tesis de la agencia conceptual, ya que muestra que el movimiento de los interlocutores no es una acción y, por tanto, no invalida su tesis.

Pero esta explicación es demasiado simple. Es verdad que muchas personas no serán conscientes de lo que hacen. Pero también esa conducta está regida por ciertas reglas y determinada por una criterio de corrección. Aunque sea de forma inconsciente, uno puede darse cuenta de lo que hace si se le llama la atención. ¿Nos obligaría esto a suponer, entonces, que determinadas conductas se convierten en acción solo al tomar el agente conciencia de ellas? No parece que sea así, pues su conducta está guiada por las mismas reglas y sigue los mismos criterios antes y después.

El ejemplo, en cualquier caso, resulta instructivo y sugiere lo que subyace en el intercambio contrapuesto de afirmaciones del ejemplo. Las acciones se pueden describir de muchas maneras. A veces somos conscientes de lo que hacemos, otras no. En el ejemplo, es probable que la persona que retrocede no sea sincera al responder «¿Qué pasa?». Es evidente que sintió incomodidad y dio un paso atrás. Pero pudiera ser que no conoce las distancias que en una determinada cultura se consideran correctas. Y como fue mi actitud la que causó su movimiento, también yo fui descortés. Si mi interlocutor dijera: «Me he sentido incómodo», podría justificarme diciendo: «No he hecho nada malo, solo he mostrado interés sin ser maleducado», negándome así a admitir que conozco las complejas reglas que regulan las distancias que he infringido.

Pero no solo somos conscientes de nuestras acciones de diversos modos en función de su descripción, sino también podemos ampliar (o en caso de insensibilización, reducir) nuestra conciencia de ellas hasta niveles insospechados. Es frecuente que hagamos X mientras hacemos Y; en un tiempo (t), afirmamos hacer X, pero si lográramos una conciencia ampliada de nuestra acción, podríamos decir que hacemos Y. ¿Es útil esta distinción de niveles para solventar las diferencias entre nuestra concepción del afrontamiento absorto y la de McDowell?

Antes de responder a esta pregunta, reflexionemos sobre otro ejemplo, empleando ahora el texto de Dreyfus publicado en el libro de su debate con McDowell[22]. El ejemplo a su vez está tomado de Heidegger y versa sobre la colocación de una pizarra en la que escribía cuando daba clase[23].

Para empezar, Heidegger, como McDowell, parte de la clásica conceptualidad desituada para después alejarse de ella: «Como ejemplo de un enunciado simple, tomamos nuevamente la proposición: la pizarra es negra (…). Enseguida notamos que la proposición, en cierta manera, está ya preparada para la lógica y la gramática»[24]. En su

lugar, toma como paradigma la afirmación que podría hacer un agente vinculado: «Más simple en el sentido de lo, por así decirlo, comentado espontáneamente de modo natural es ya el enunciado mencionado: la pizarra está mal colocada»[25].

Heidegger explica a continuación la experiencia de lo que en *Ser y tiempo* denominó "lo no preparado para la mano". La pizarra está mal colocada «para los que están sentados al otro lado del aula (…), para el que escribe, que cada vez tiene que correr a la pizarra y no la tiene más cómodamente a la espalda. Por consiguiente, la mala colocación no es una determinación de la propia pizarra, como su color negro y su anchura o altura, sino una determinación meramente relativa a nosotros, que estamos justamente aquí. Esta determinación de la pizarra, su mala colocación, no es por tanto eso que se da en llamar una propiedad objetiva, sino referida al sujeto»[26].

Esta explicación, sobre el mundo de los hechos y los juicios sobre ellos, con la que presumiblemente McDowell estaría de acuerdo, es para Heidegger demasiado tradicional. Y así continúa su explicación, como si estuviera criticando la concepción de McDowell: Pero «la pizarra, como suponía esta interpretación precipitada, no está mal colocada con relación a nosotros, los hombres que de hecho estamos aquí, sino que la pizarra está mal colocada en este aula»[27].

Heidegger se refiere a la familiaridad experta en que vivimos, una familiaridad que debe permanecer en el trasfondo, de la siguiente manera: «A partir de la manifestabilidad del aula experimentamos en general la mala colocación de la pizarra. Justamente esta manifestabilidad del aula, dentro de la cual está mal colocada la pizarra, no aparece en absoluto expresamente en el enunciado. Con el enunciado 'la pizarra está mal colocada' no obtenemos por vez primera la manifestabilidad del aula, sino que ella es la *condición de posibilidad* de que la pizarra pueda ser en general aquello sobre lo cual juzgamos»[28].

Que el aula aparezca como un mini mundo con sentido es una habilidad adquirida gracias a la experiencia acumulada y a los años dedicados a la enseñanza. Este es el saber-cómo que nos sirve de orientación en clase y nos capacita para afrontar los objetos que hay en ella. En el ejemplo de Heidegger, la manifestabilidad de la clase es lo que constituye la condición de posibilidad del juicio proposicional sobre la pizarra. El trasfondo permanente de afrontamiento hace posible el juicio de que la pizarra está mal colocada. Y Heidegger apunta que esta familiaridad de trasfondo es holística y no posee naturaleza proposicional: «Lo decisivo de esta interpretación del enunciado es que nosotros no juzgamos con relación a un objeto aislado, sino que en este juicio estamos hablando desde este conjunto, ya experimentado y conocido, que llamamos aula»[29]. El conjunto de fuerzas en las que nos encontramos implicados cuando hacemos el juicio sobre la mala colocación de la pizarra no está constituido por estructuras proposicionales que puedan ser expresadas en elementos lingüísticos.

Heidegger subraya la naturaleza no conceptual de este trasfondo holístico del saber-cómo mediante lo que denomina comprensión: «Pues precisamente para experimentar *qué y cómo es* lo ente en cada eso en ello mismo, en tanto que el ente que es, tenemos

que entender ya, aunque no de modo conceptual, tal cosa como el ser-qué y el ser que de lo ente»[30].

Así pues el trasfondo que constituye la condición de posibilidad de este tipo de juicios debe operar ubicuamente. En esto McDowell y Heidegger estarían de acuerdo. Pero no sobre cuáles son las condiciones a priori del juicio "la pizarra está mal colocada" y lo que estas revelan. Para McDowell, todo juicio exige conceptos operativos que respondan a una totalidad estructurada de modo proposicional; por su parte, Heidegger cree que concurren habilidades de afrontamiento no conceptuales que abren el espacio en el que se revela el qué y el cómo de las cosas. En la revelación de este trasfondo holístico en el que nos orientamos no somos unos sujetos que captan una realidad independiente y objetiva, sino que nos encontramos absortos en un campo de fuerzas que nos obliga a mantener un afrontamiento continuo, como cuando un piloto mantiene su rumbo. Debido a que aquí no existe distancia entre Mente y Mundo, no hay necesidad de ningún contenido conceptual que medie esa relación.

Siguiendo con el ejemplo anterior sobre las distancias, supongamos que en un momento determinado me percato de que la pizarra está mal colocada. Podría entonces moverla y si se me preguntara por qué, diría que estaba mal colocada. Pero no sería capaz de explicitar todas las razones profundas que Heidegger ha puesto de manifiesto y que son parte de mi propia percepción de las cosas, que a su vez depende de mis habilidades de afrontamiento como profesor. Comprenderlas es algo constitutivo a mi saber-cómo. No necesito explicitarlas en conceptos que manifiesten la lógica de fondo, como Heidegger hizo en este pasaje. En un determinado nivel, la acción de mover la pizarra se debe a un motivo conceptualizado (está mal colocada), pero en otro constituye también una respuesta preconceptual a ese mini mundo con sentido.

Planteando así el tema, descubrimos que existe un ámbito preconceptual, puesto que en un determinado nivel respondemos de nuestras acciones de modo no articulado. Cuando hacemos X haciendo Y, no nos es posible siempre articular Y. Y a veces cuando es posible, podría verse interrumpido el curso de acción de X.

2.

Resulta evidente, pues, que existe un importante ámbito que podríamos calificar de pre-reflexivo en nuestra vida cotidiana, en la percepción cotidiana del entorno, y que nos permite establecer un equilibro con él, como vimos en el capítulo 3 con la ayuda de Merleau-Ponty. Podemos además diferenciar dos modos de comprensión pre-reflexiva: el prelingüístico y el pre-proposicional.

Analicemos primero el nivel prelingüístico. Es cierto que muchas de las cosas de nuestro mundo humano ya se encuentran articuladas lingüísticamente. Nos movemos entre sillas y mesas; nos encontramos al aire libre o dentro de un coche; nos dirigimos al despacho o al laboratorio. Pero no siempre es así porque en todo caso tenemos la posibilidad de ampliar el espectro de lo articulado. Imaginemos que soy un niño y que paseo diariamente con mi perro por el bosque. Para cruzar un río salto sobre unas

piedras. No expreso lo que hago ni tengo necesidad de hacerlo. Simplemente cruzo el río hacia un bosque misterioso y tranquilo. Pero entonces viene un primo mío de visita; ve los bosques y desea cruzar el río. Puede preguntarme si hay "un camino de piedras" para cruzarlo. Conozco el significado de camino y de piedras porque están en mi vocabulario. Y todavía hay algo más: puedo responder a su pregunta porque sé que son términos adecuados para describir las piedras de las que me sirvo para cruzar el río. Hasta ese momento las piedras eran para mí ayudas silenciosas que hacían posible mi paseo, pero gracias a mi primo adquieren una dimensión lingüística. Y la adquieren de un modo inmediato y no problemático porque poseo ya una comprensión que depende del uso experto que hago de ellas para cruzar el río[31].

Así que le digo primero que "sí". Este monosílabo posee la misma fuerza que la afirmación "Hay un camino de piedras para cruzar el río". Ya tengo entonces una creencia formada proposicionalmente, lista para servir en mis razonamientos: por ejemplo, podría justificar que cruzáramos el río gracias a las piedras, diciendo "puedes pasar al otro lado sin mojarte y sin que te regañen". Pero la formación de esta creencia estuvo determinada por una comprensión prelingüística y prearticulada. Y es en el curso del diálogo con mi primo cuando se ha transferido del ámbito prerreflexivo al lingüístico.

Esa transferencia hace que ahora las piedras figuren en mi vida de otro modo. Con anterioridad, las piedras estaban entre las cosas del camino, pero casi no me daba cuenta de su presencia. Ahora adquieren un lugar central en el diálogo con mi primo y en nuestro interés por hacer un plan divertido que no merezca la desaprobación de los adultos. En este caso, esta es la transformación que provoca el lenguaje.

Veamos ahora lo que ocurre con lo pre-proposicional. Regresemos otra vez a ese mundo de sillas, mesas, coches, puertas y edificios. Me topo con esos objetos de camino al trabajo, mientras pienso por ejemplo en lo que haré al llegar, profundizar sobre una intrincada cuestión filosófica o una espinosa conversación con el decano de mi facultad, que no me ha autorizado un viaje para impartir una conferencia. En el trayecto, conduzco diestramente; sorteo peatones, farolas y coches. De alguna manera estos objetos están en mi mundo como las piedras antes de la visita de mi primo. No me doy cuenta de ellos: los evito hábilmente de la misma manera que antes saltaba sobre las piedras. La diferencia es que en este último caso los objetos tienen nombres determinados, se encuentran ya en un mundo articulado.

Pero están en él prerreflexivamente. Esos objetos se encuentran como flotando a mi alrededor; los afronto con destreza, pero no son objeto de ningún juicio.

Nos encontramos en la misma situación de afrontamiento experto que al cruzar el río, pero esos objetos se convierten de un modo distinto en el fundamento de un juicio posterior. Imaginemos, por ejemplo, que antes de llegar a mi despacho, me informan de que hay un loco suelto que conduce un Mercedes amarillo. ¿Veo alguno? Me paro y pienso: entonces caigo en la cuenta de que he visto en un sitio un Mercedes amarillo (o quizá un coche de ese color que podría ser un Mercedes) hace cinco minutos. En ese caso formulo una proposición y elaboro una nueva creencia sobre el mundo. Había un

Mercedes amarillo en un sitio concreto. Estoy ya preparado para informar a la policía y esto permitirá que ellos sigan sus razonamientos, y a lo mejor facilita la detención de ese sujeto antes de que cause mayores daños. Sin embargo, la posibilidad de elaborar esa creencia probablemente tan útil ha dependido de mi familiaridad con la calle, una familiaridad que desarrollé pasando por ella sin realizar ninguna proposición y sin elaborar creencias sobre ella, sino mientras pensaba en el idiota del decano, etc.

Así pues las creencias de nuestros razonamientos son juicios o proposiciones que utilizan conceptos. Con frecuencia, sin embargo, están integradas en comprensiones o modos de familiaridad con el mundo irreflexivos, tanto en el sentido de que son prelingüísticos, como en el de que no son todavía ni juicios ni proposiciones. En el primer ejemplo (el niño que salta sobre las rocas) no disponíamos de palabras o conceptos; en el segundo (cuando voy conduciendo) contábamos con un repertorio de términos, pero sin utilizar en juicios; no estábamos ni reconociendo objetos conceptualmente ni elaborando creencias sobre ellos. Pero en ambos ejemplos habíamos internalizado ya algo, teníamos una comprensión o familiaridad con algo que más tarde se convirtió en una fuente de creencias.

Peor el modo en el que y hasta qué punto la experiencia pre-reflexiva es una fuente de creencias es diferente en los dos ejemplos. En el último caso, en el pre-proposicional, podemos expresar más tarde lo que hemos visto sin necesidad de recurrir a un nuevo término, como cuando decíamos que había un coche amarillo, pero no sucede lo mismo con el camino de piedras. El ejemplo es análogo al empleado por McDowell para el afrontamiento absorto, el de un jugador de ajedrez que puede explicar en cada instante el movimiento que ha realizado con su alfil. Este tipo de pre-reflexividad sirve para explicar el ejemplo de McDowell, pero no sucede lo mismo con el primer ejemplo, ya que en este último caso solo son posibles juicios una vez que se ha producido primero una articulación.

De ese modo podemos comprobar cómo la percepción da lugar a creencias. Y da lugar a ellas porque estas comportan algo más que creencias. Dependen de habilidades epistémicas y comprensiones que funcionan en un sustrato más profundo que el de la formación de creencias y que casi siempre funciona con independencia de él. En el caso de Johnny, los dos niveles o sustratos operan juntos para formar una creencia sobre el cuadro, que es lo que le pedíamos. Pero en el caso del niño y del camino de piedras o del individuo que se va a reunir con el decano, las habilidades funcionan independientemente, sin dejar por ello de servir más tarde en la elaboración de creencias.

Pero ¿qué es lo que nos distancia de McDowell? No podemos afirmar con certeza si su concepción rechazaría la interpretación que hemos hecho. Estamos de acuerdo con él en que tras la infancia el ser humano se mueve siempre en una dimensión lingüística; puede que a veces no dispongamos de los términos para designar algo (como ocurría con el niño que cruza el río) o que no seamos conscientes de lo que designamos, pero siempre tenemos la capacidad de acuñar nuevas expresiones o focalizar la conciencia ex post. En principio, salvo bloqueos físicos y gracias a nuestra costumbre, somos capaces de reflexionar críticamente sobre todas nuestras experiencias. Y esto nos diferencia

claramente de los animales. Incluso a pesar de que ciertos comportamientos pueden ser similares, hay grandes diferencias. Veamos lo que ocurre en el caso de un futbolista que percibe las debilidades y las fortalezas de la defensa contraria que ha de salvar y comparemos su actitud con la de un zorro que busca escapar de unos perros que le persiguen. Para el futbolista, la línea blanca del campo constituye un límite, ya que marca el ámbito en el que es válido el juego. En este caso rige una regla que establece dónde se puede jugar, además de la posición que ocupa el equipo contrario. No hay nada igual en el caso del zorro[32].

No podemos pasar por alto las diferencias entre el mundo prelingüístico y el revelado lingüísticamente, porque si lo hiciéramos obviaríamos e incluso distorsionaríamos un aspecto importante de nuestra experiencia.

También nuestros juicios, como el de "el cuadro está torcido", dependen de la orientación experta entre debilidades y fortalezas, y de situar el cuadro y la habitación en un punto de equilibro que nos permita la visión. Pero para todo esto no tenemos palabras (o no las teníamos hasta que Merleau-Ponty y Toddes reflexionaron sobre estos fenómenos y las acuñaron). Nuestro parentesco con ciertos animales no dotados de logos, que justamente puede traducirse como razón pero también como lenguaje, reside en esta dependencia última con lo preconceptual.

3.

Al haber diferenciado en este capítulo las habilidades prelingüísticas no conscientes de las habilidades perceptivas explícitas, podemos ahora distinguir las 11 etapas que componen la percepción experta y la acción vinculada, que comienzan con un primer contacto causal con el mundo físico y que terminan con la formación de una creencia justificada. No es necesario decirlo, pero conviene indicar que estas etapas no se diferencian en la conciencia del agente. Asimismo, en algunos casos, la diferencia entre ellas es más nocional que cronológica, como por ejemplo entre 2 y 3 o entre 5 y 6. Sólo cuando el proceso se interrumpe o se perturba, o surge una dificultad reseñable y se ralentiza el curso de su desarrollo, se descubre la diferencia entre estas fases[33].

1. El ser humano o el animal que percibe se ha de situar en una posición óptima que posibilite recibir el impacto causal de las cosas del universo físico, tanto de las estrellas lejanas como de las rocas que se encuentran más próximas.

2. El esquema corporal, esa familiaridad prelingüística y preconceptual que poseemos con el mundo, interacciona con aquella experiencia indeterminada y la subdivide en figura y fondo.

3. El campo visual, como un todo, equilibra líneas de fuerza existentes, estableciendo el grado de iluminación de fondo y manteniendo la iluminación, el color y la resolución.

4. Al mismo tiempo, el que percibe se moverá lo suficiente como para conseguir una perspectiva óptima sobre el objeto u objetos que sobresalen en su campo visual. De ese modo, los objetos se experimentarán como situados a una determinada distancia, con un determinado tamaño, forma, orientación, etc.

5. Dichos objetos estables pueden entonces depender de o estar correlacionados con la disposición a actuar del que los percibe. Sin lenguaje y sin prestar necesariamente atención, el agente entonces utiliza la piedra como apoyo, en una casa identifica la entrada, etc.

6. Dada una disposición específica, se destacarán a continuación ciertos aspectos del objeto percibido. Lo que destacará no es, en el caso de una piedra, su color, sino su solidez; de la casa, no su ventana, sino la puerta. Y el agente responde a esos rasgos con sensibilidad, sin emplear aún el lenguaje. (Debido a que ciertas respuestas son apropiadas y otras son inadecuadas, la disposición a actuar, aunque prelingüística, puede ser entendida como una protocreencia, y la acción resultante como un protojuicio)[34]. Huelga decir que algo similar ocurre también en los animales más desarrollados, como los primates.

7. Si el agente se encuentra una dimensión semántica, los aspectos que destacan del objeto o la situación pueden ser articuladas lingüísticamente y conceptualizadas.

8. Quien cruza el arroyo puede identificar la piedra como apoyo; el visitante puede identificar la puerta como una entrada. Pero ver las cosas así puede seguir siendo algo preproposicional.

9. Sin embargo, una vez conceptualizado, este modo de ver las cosas hace posible la elaboración de creencias; en nuestro ejemplo, que las piedras son un apoyo o que la puerta es una entrada.

10. Una vez llevada a cabo la ejecución exitosa de las habilidades epistemológicas anteriores, la creencia se considera normalmente fiable.

11. Si se actúa en consecuencia, y la base corporal que permite la creencia recibe la respuesta anticipada del mundo, se considera justificada la creencia.

La resistencia a admitir este sustrato preconceptual, que permite engarzar el espacio de las razones y el espacio de las causas, proviene en parte de que todavía está vigente la imagen mediacional, pero también su concepción del lenguaje, que junto con la creciente convicción de que el lenguaje es esencial al pensamiento, no deja lugar alguno para admitir que se puede obtener información, conocimiento y comprensión del mundo preconceptualmente. Solo mediante un cambio que ponga de manifiesto la imagen constitutiva se puede ofrecer una explicación coherente que vincule percepción y acción, comprensión, lenguaje y creencia.

[1] Cfr. John McDowell, *Mente y Mundo* (Salamanca, Sígueme, 2003).

[2] Por ejemplo, cuando dice cosas como las siguientes: «Pero no podemos entender verdaderamente las relaciones en virtud de las cuales un pensamiento está justificado excepto si las consideramos como relaciones internas al espacio de los conceptos: relaciones tales como que una cosa implique otra, o que una cosa haga de otra algo más probable; relaciones, en suma, que son ejercicios potenciales de capacidades conceptuales». Ibidem, p. 43. Los "ejercicios" de los que aquí habla deben ser seguramente proposicionales.

[3] Ibidem, p. 40.

[4] Ibidem, p. 41.

[5] Ibidem, p. 43.

[6] Ibidem, p. 114.

[7] La exposición de McDowell en este punto es similar a la nuestra, incluyendo su crítica a Davidson, e incluyendo las mismas citas del trabajo de Davidson en relación con la incapacidad de ir más allá de nuestras creencias y la incapacidad de salir de nuestra propia piel. Cfr McDowell, o. c., Conferencia Primera, Sección 6. Para Davidson, ver "Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia", recogido en *Mente, mundo y acción*, o. c., p.73-78.

[8] Cfr. J. McDowell, o. c., p. 40.

[9] Ibidem, p.65.

[10] Ibidem, p. 67-68.

[11] Ibidem, p. 106.

[12] Ibidem, p. 45.

[13] Ibidem, p. 76.

[14] Ibidem, p.40.

[15] Cfr. Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Chicago University Press, 1958).

[16] De nuevo en este punto, hay algo en común con la exposición de McDowell. McDowell está obligado naturalmente a ver una profunda diferencia entre el modo de manejarnos los hombres, de un lado, y de otro los animales teniendo en común «la sensibilidad perceptiva hacia las características del ambiente. Cabría distinguir, pues, dos clases de tal sensibilidad, una de ellas empapada de espontaneidad, y la otra independiente de ella». J. McDowell, o. c., p. 124. Ver también p. 116. En un sentido, esta afirmación es cierta: el acceso a la dimensión lingüística, como explicamos antes, cambia por completo la situación. Pero nuestra manera de concebir esto permite una coincidencia sustancial, que resulta innegable.

[17] Ibidem, p. 94.

[18] Cfr. *J. K. Schear* (ed.), *Mind, Reason, and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus Debate* (Abindgdon, Oxon, Routledge, 2013).

[19] Ibidem. Especialmente, el capítulo "The Myth of the Mind as Detached", p. 41-58.

[20] Ver, por ejemplo, H. Dreyfus, "The Primacy of Phenomenology over Logical Analysis", *Philosophical Topics* 27, nº 2 (2000), p. 3-24.

[21] McDowell formula esta réplica como «No era consciente de lo que estaba haciendo», cfr. *Mente y mundo,* o. c.

[22] Cfr. H. Dreyfus, "The Myth of the Pervasiveness of the Mental", recogido en J. Schear (ed.), o. c., p. 15-40.

[23] Para evitar confusiones, en esta relevante cuestión es importante tener en mente que lo que llamamos afrontamiento habilidoso, Heidegger lo denomina "comprensión". «De la manera habitual (…) se dice 'entiende cómo tratar a la gente', 'entiende-de hablar'. En tales casos, 'entender' viene a decir lo mismo que 'saber', 'poder'». Cfr. M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Madrid, Alianza, 2006), p. 373.

[24] M. Heidegger, *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad* (Madrid, Alianza, 2007), p. 407-408.

[25] Ibidem, p. 408.

[26] Ibidem, p. 408.

[27] Ibidem, p. 409.

[28] Ibidem, p. 409.

[29] Ibidem, p. 411.

[30] Ibidem, p. 423.

[31] Un análisis más amplio de la dimensión lingüística se encuentra en Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos*, o. c., especialmente en el capítulo 5, "La importancia de Herder", p. 115 y ss.

[32] Tomamos este ejemplo de Terry Pinkard (conversación privada).

[33] Claro está que se trata de abstracciones porque partimos de un sujeto monológico; a este respecto, el ejemplo de Johnny en el capítulo 3 es mucho más típico, pues surge de un *intercambio*: se le dice a Johnny que

vaya y compruebe la posición del cuadro. Pero en este caso nos adaptamos la forma radicalmente monológica en el que estos temas se exponen debido, precisamente, al peso de la tradición epistemológica. Trataremos este tema explícitamente en el capítulo 6.

[34] Cfr. S. Todes, *Body and World*, o. c.

5.
LA COMPRENSIÓN ENCARNADA

La alternativa que aparece tras deconstruir la imagen mediacional con el análisis atento del giro metacrítico es la del agente encarnado, incrustado en una sociedad y en contacto con el mundo. La cuestión no es que todo lo relacionado con el agente del saber no tenga importancia en relación con la naturaleza de su conocimiento o sobre su surgimiento. Por el contrario, afirmar que somos seres encarnados nos obliga a rechazar el reduccionismo mecanicista que pretende explicar el pensamiento mediante operaciones neurofísicas, por ejemplo, en términos computacionales que se ejecutarían supuestamente gracias al "hardware" compuesto por el cerebro y el sistema nervioso. Si admitiéramos esto estaríamos aceptando la concepción del saber propuesta por la imagen mediacional. Esta consistiría, así, en enunciados verdaderos, o en sus "realizaciones" en el cerebro, y estos enunciados al final se relacionarían con un universo de hechos neutrales, no con sus significados humanos.

Pero cuando decimos que, por ejemplo, Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty, intentaron recuperar una concepción vinculada del agente, incardinándolo en una cultura, en una forma de vida o en un mundo de relaciones, en definitiva, que le comprendieron como agente encarnado, nos referimos a algo completamente distinto. ¿Qué significa en este contexto "vinculación"? Quiere decir que el mundo del agente está formado por su forma de vida, por su historia o por su existencia corporal. En el capítulo 6 desarrollaremos estas ideas con mayor detenimiento.

Creemos que la concepción mediacional dominante ha pasado por alto esta vinculación y nos concibe como pensadores desvinculados. Al hablar de concepción dominante, no nos referimos solo a las teorías que han predominado en la filosofía moderna, sino a una forma de pensar que hasta cierto punto ha colonizado también el sentido común de nuestra cultura. Según ella, al percibir el mundo, el agente internaliza *bits* de información sobre su entorno, los procesa y elabora una imagen del mundo. El individuo actúa entonces teniendo en cuenta esta imagen para lograr sus objetivos y mediante cálculos estructurados en la relación entre medios y fines.

La popularidad de esta concepción es lo que en gran parte explica el éxito de los modelos computacionales de la mente. Estos se adecuan perfectamente a esas categorías. El modelo de "procesamiento de la información" se basa en una concepción anterior,

también bastante difundida, según la cual la mente combina ideas atómicas y establece los fundamentos de los cálculos de los que la acción depende[1]. El cartesianismo clásico y las epistemologías de corte empirista ofrecieron diversas versiones de esta misma concepción, que combina el atomismo de *inputs* con una visión computacional de las operaciones mentales. Estos dos aspectos se unen para formar una tercera característica: se puede distinguir la información "fáctica" de su "valor", es decir, de la importancia que tiene para el cumplimiento de nuestros objetivos. El atomismo mantiene esta distinción porque se han de distinguir las cualidades meramente fácticas de la computación de la función que desempeñan en la consecución de nuestros propósitos. Pero también hay otra razón: la idea de que, para adaptarse a las exigencias de la ciencia natural y a su punto de vista imparcial, el mundo debe ser contemplado "desde ninguna parte". Podríamos afirmar, pues, que esta concepción tradicional cuenta con una tercera característica que denominaremos "neutralidad", en virtud de la cual los *inputs* originales de información no poseen relevancia evaluativa, y, por tanto, lo importante es meramente el registro de los "hechos".

De un lado, esta interpretación hunde sus raíces en el sentido común de nuestra civilización, cuyo origen se remonta a un período anterior a la Edad Moderna. Pero de otro, fue configurada y defendida en la Modernidad por la concepción mediacional, en concreto gracias a la cuarta característica que habíamos identificado, la "clasificación dualista". Ya en el capítulo 1 hablamos del parentesco existente entre la epistemología cartesiana y las teorías modernas reduccionistas de la mente.

Pero reemplazar esta concepción por una vinculada exige una profunda transformación. Hemos de sustituir la imagen medicional por la del contacto. Debemos tener en cuenta, por lo tanto, que nuestro modo de captar las cosas no se encuentra en nosotros, frente al cual se erigiría el mundo. Se halla en nuestro contacto con él, en nuestro "estar en el mundo" (Heidegger) o "ser del mundo" (Merleau-Ponty). Por ello, mientras que para el representacionalismo es razonable dudar de la existencia de las cosas (e interrogarse por la existencia del mundo), no tendría sentido hacerlo si se consuma el giro antifundacionalista. En ese caso, podríamos preguntarnos si nuestra manera de relacionarnos con el mundo lo deforma, si la distancia perceptiva resulta sesgada, si nuestra implicación en un tema o la pertenencia a una comunidad impiden una concepción más amplia o si la importancia que tiene para nosotros nuestra perspectiva nos hace difícil percibir lo verdaderamente relevante. Pero se pueden plantear todas estas dudas gracias al trasfondo de un mundo que engloba todos mis compromisos. No puedo dudar de él sin al mismo tiempo disolver la propia definición de mi preocupación original, que solo tiene sentido gracias a ese trasfondo[2].

Nos toca ahora pues reflexionar sobre la imagen del contacto. ¿En qué consiste ese contacto? Se basa en que en un nivel básico y preconceptual, mi comprensión del mundo no está construida ni determinada por mí. Es una "coproducción" entre yo y el mundo. Es esto lo que quiere decir que en este nivel nuestra percepción del mundo no se encuentra en nosotros, sino en la interacción, en ese espacio intermedio en el que produce nuestra relación con las cosas. Cojo este vaso, lo levanto y bebo agua. El

“ofrecimiento” que se me dispensa aquí, por usar la expresión de Gibson, es solo una de las muchas dimensiones que puedo descubrir en el vaso y por ello mi percepción es parcial, limitada. Pero aunque sea parcial, en otro sentido es también firme y sólida, incorregible. ¿Qué diría un escéptico en este caso? Su último y único recurso sería plantear la posibilidad de que estuviera soñando. La seriedad con que acojamos sus dudas dependerá de nuestra comprensión del tiempo vivido, como vimos en el capítulo I.

Sin embargo, lo importante es que la duda planteada por el escéptico cuestiona nuestra relación con el mundo, es decir, sugiere que toda la secuencia puede ser un sueño. Hay, por otro lado, dudas menos exageradas que también se pueden plantear. Pero las más extravagantes desaparecen. En la medida en que cojo esta copa y bebo de ella, descubro el ofrecimiento de “coger y beber”. Este ofrecimiento concreto se nos manifiesta en el mismo proceso de coger la copa, en la interacción con ese objeto. No se trata de una idea que me he inventado en mi cerebro, ni una impresión ubicada en mi mente, que puede o no coincidir con su causa distal. Es algo “coproducido” por la copa y por mí, en nuestra interacción.

En un nivel superior, científico, nos las vemos siempre con representaciones de la realidad que pueden ser erróneas, y es importante que un buen método científico lo tenga en cuenta. También las creencias pueden ser erróneas, incluso las que tienen en cuenta los ofrecimientos, porque siempre podemos afirmar algo incorrecto. Pero en ese nivel más primordial de nuestra percepción de las cosas, se produce un contacto que salva la distancia entre “sujeto” y “objeto”, y que muestra, en última instancia, que esos términos están fuera de lugar.

En la actualidad hay profundas diferencias entre dos corrientes de pensamiento que reivindican la deconstrucción de la epistemología. Según el punto de vista de algunos, deberíamos rechazar el fundacionalismo, es decir, la posibilidad de ofrecer una construcción convincente del conocimiento “desde sus fundamentos”. A juicio de estos pensadores, se puede mostrar la imposibilidad de esta pretensión adoptando los fundamentos holísticos quineanos u otros cercanos a la clásica argumentación escéptica. Pero están dispuestos a dejar en su lugar lo que llamamos el mediacionalismo, es decir, la presuposición de que el agente del saber es distinto del mundo.

Para otros (y aquí nos incluimos nosotros), lo decisivo en la deconstrucción del cartesianismo es que implica relegar esta concepción del “sujeto”. Desde un punto de vista profundamente equivocado se sostiene la posibilidad de ofrecer una descripción de estado del agente sin necesidad de incluir referencias a su mundo (o una descripción del mundo *qua* mundo sin decir mucho sobre el agente). Pero esto no es posible: la percepción se realiza en el contacto, en la interacción, y esta interacción no puede ser descrita si solo hablamos del agente.

De ese modo, podríamos decir que esa posibilidad de una descripción de estado del agente constituye la quinta característica de la imagen mediacional, junto con la cuarta citada antes. Podría ser considerada así como el “quinto dogma de la epistemología”. Pero no necesitamos multiplicar los rasgos característicos de esa imagen inadecuada. Está claro que este encaja con los demás.

1.

Lo anterior constituye un resumen de la concepción interactiva o de contacto del agente con el mundo. Los argumentos fenomenológicos parecen irrebatibles. Pero a menudo muchos pensadores rebaten esta interpretación diciendo que tiene solo naturaleza fenomenológica y que por eso se refiere únicamente a la forma en que se nos muestran las cosas. La pregunta es si son así realmente. Después de todo, desde Galileo sabemos que las apariencias nos pueden engañar. El sol en realidad no se oculta tras el horizonte y el carro no se detiene nada más dejar de empujarlo, aunque esto no quiere decir que todos los objetos requieran una fuerza para mantenerse en movimiento. Lo que esto probaría es que no hay entre la mente y el mundo elementos de mediación. Así las teorías modernas se distancian del empirismo clásico, y de su idea de que un examen detenido mostraba que las "ideas o las impresiones" constituían el objeto primario de nuestra conciencia. Pero las teorías modernas vuelven de nuevo al otro nivel al reivindicar una explicación materialista de la experiencia en la que todo depende de estados internos, aunque en un sentido orgánico más que mental, pero que en cualquier caso están separados y son distintos del mundo externo.

Así pues, cuando afirmábamos que la habilidad que tenemos para recorrer nuestro vecindario, por ejemplo, no existe en la mente, ni tampoco en el cuerpo, sino en mi cuerpo en acción caminando por la calle, según otra importante corriente de pensamiento se trata de una habilidad que está codificada en el cerebro y que este tendría aun cuando estuviera confinado en una cubeta, es decir, independientemente del contacto con las calles o la ciudad.

Esta es por ejemplo la opinión de Searle, que se ha destacado por defender la hipótesis de que tendríamos las mismas experiencias conscientes aun cuando nuestros cerebros estuvieran en una cubeta. Lo que Searle sugiere es que al fin y al cabo no somos más que cerebros en una cubeta, sólo que en nuestro caso concreto la cubeta es el cráneo. ¿Por qué no comparar, por ejemplo, nuestra situación con la descrita en *Matrix*, donde el cerebro de unas hombres desdichados se encuentra en una cubeta y donde las correlaciones entre inputs y outputs, que aseguran que tendrán la conciencia de llevar una vida normal y activa junto con otros seres humanos, son provocadas artificialmente? Esos seres creen que su vida es real y normal a pesar de que su existencia es como un sueño.

Seguramente se podría objetar que en nuestro caso no estaríamos en contacto real con esos objetos intencionales que parecen existir en *Matrix*. Todo lo que esa existencia tendría en común con la vida real sería la similitud de estados cerebrales. Ahora bien, si los estados cerebrales fueran exactamente los mismos, también sería posible decir que, incluso en el caso de llevar una vida normal y dada una conexión determinada entre inputs y outputs, nuestra habilidad para pasear dependería de una codificación cerebral.

Hay que tener en cuenta que estas reflexiones son parecidas a las que plantea uno de los argumentos típicos de la teoría mediacional, el llamado "argumento de la ilusión", que más o menos se puede enunciar así: es cierto que hay ilusiones; en ocasiones,

creemos estar viendo una serpiente y es una cuerda. Pensamos que hay un oasis, pero delante de nosotros se extiende solo un enorme desierto, etc. En el caso del engaño, la experiencia visual subjetiva ha der ser exactamente igual a la que tendríamos si fuera real. Así que también en una situación real hemos de tener una experiencia determinada, de un lado, y de otro un objeto real con el que se corresponde. Es precisamente este segundo elemento el que faltaría en el caso de las ilusiones.

Pero este argumento interpreta nuestra situación normal desde una perspectiva mediacional, es decir, exige afirmar que nuestro contacto con el mundo es posible únicamente gracias a determinados estados internos. Se trata del mismo escenario que el de la hipótesis del cerebro en una cubeta. Si los personajes de *Matrix* tuvieran las mismas experiencias que al caminar, a pesar de ser solo seres inertes sometidos a impulsos eléctricos, sus experiencias dependerían primero de esos impulsos y sólo mediatamente de las cosas reales que los provocan, impulsos que en última instancia podrían ser causados para todo lo que conocemos por quienes controlan ese mundo de cuerpos inertes confinados en una cubeta.

Podríamos resumir la objeción planteada por la hipótesis del cerebro en una cubeta con la siguiente pregunta: ¿Por qué afirmar que la habilidad que nos permite pasear por la calle se encuentra en el espacio intermedio entre el cuerpo y la mente cuando en relación con todo nuestro saber podría no existir el mundo que suponemos que existe, y que la experiencia de su existencia podría explicarse adecuadamente en función de una secuencia de estados cerebrales?

Aparentemente no parecer fácil responder a esta objeción. La hipótesis de que podríamos encontrarnos en la misma situación que los habitantes de *Matrix* se parece a las exageradas tesis escépticas que planteó Descartes, como por ejemplo que nuestra vida fuera solo un sueño.

Pero replicaríamos haciendo referencia a nuestra experiencia real y a que hay cosas que sólo podemos hacer interactuando con objetos reales: ir de un sitio a otro en nuestro vecindario o anudarnos la corbata. No somos capaces, por ejemplo, de dibujar un mapa o de dar un conjunto de órdenes, es decir, de generar representaciones de lo que se tiene que hacer. Solo te puedo ayudar a anudarte la corbata poniéndome detrás de ti y como si tu cuello fuera el mío. No puedo explicarte ni dibujarte un diagrama de los movimientos, ni siquiera hacer los movimientos en ausencia de una corbata. Fenomenológicamente la habilidad se encuentra en el espacio intermedio.

Pero nuestro interlocutor podría entonces argüir: a pesar de que las habilidades se practiquen únicamente en su ejecución, pueden estar condicionadas cerebralmente. Es obvio que en la vida real se cumple esta condición en la manera más común de aprendizaje, por ensayo y error, o con la dirección de un profesor que igualmente tuvo una comprensión inarticulada. Pero es también bastante posible que haya sido inducida de otra manera: igual, por ejemplo, que cuando Trinity aprende a volar en helicóptero en la película.

A esto podríamos contestar: depende de lo que se entienda por posible. Este término tiene un sentido fuerte y otro débil. En este último caso, algo es posible cuando, en la

medida de nuestro conocimiento, no hay ningún impedimento para que ocurra. Desde este punto de vista, podría ser posible un viaje en el tiempo porque todavía hay muchas cosas sobre el tiempo que desconocemos. Pero podemos decir también que es imposible, en sentido fuerte, y descartarlo porque sabemos cómo funcionan las cosas en este mundo.

La hipótesis del cerebro en una cubeta, es decir, la de que una cierta secuencia de impulsos sensomotores correlacionados, pero producidos, es una condición suficiente para producir experiencias conscientes sobre nuestro contacto con el mundo espacio-temporal, es posible claramente en un sentido débil. Pero de hecho es imposible. Hagamos algunas consideraciones obvias: en verdad, no entendemos mucho, podríamos decir que casi nada, de cómo las experiencias sobrevienen a nuestros estados corporales y acciones. ¿Qué nos asegura, pues, que la condición corporal sobre la que sobrevienen depende de un estado cerebral y no, por ejemplo, del cerebro junto con el sistema nervioso, o del cerebro y de todo el cuerpo, o del cuerpo en acción en un entorno? La certeza absoluta con la que se pronuncian pensadores como Searle, al sostener que las condiciones necesarias de las experiencias conscientes están disponibles en el cerebro, obedece seguramente a una herencia del cartesianismo que todavía late en su obra, una especie de a priori inconsciente del que todavía no ha logrado desembarazarse.

Las investigaciones recientes sobre la formación de las conexiones neurales en el cerebro de los niños sugieren que el circuito está configurado por intentos, finalmente exitosos, de desplazamientos por el mundo, captaciones y percepciones de cosas y logros que se consiguen mediante esfuerzo[3]. Se está comenzando a demostrar que la hipótesis del cerebro en una cubeta está desfasada si se tiene en cuenta cómo los seres operan realmente en el mundo orgánico.

También parece estar presente un a priori similar en los llamados argumentos de la ilusión, que son el modelo en el que se basa la hipótesis del cerebro en una cubeta. Como ya dijimos antes, todos estos argumentos sostienen que las ilusiones requieren experiencias subjetivas idénticas a las de una percepción real. Pero ¿es verdad?

Imaginemos que la última noche soñamos que conversábamos con Stalin. Se trata de una experiencia aterradora, pero ¿es exactamente igual que visitar al dictador en el Kremlin? Analicemos una posible secuencia del sueño: antes de esa conversación, estaba en mi casa de Montreal. Hablaba con un colega de mi departamento que me es especialmente antipático. A la luz de la conciencia despierta, la secuencia resulta poco verosímil. Necesitaría el acrítico y cerrado entorno del sueño para sentir el mismo escalofrío que tendría si fuera real. La ilusión depende más de eso que de la similitud de contenido con una supuesta experiencia genuina. Consideraciones parecidas se pueden hacer en relación con algunas alucinaciones, como apuntó Merleau-Ponty[4].

En esos dos argumentos y en la hipótesis del cerebro en una cubeta se supone que hay algo como X, una experiencia subjetiva, una condición cerebral, que es idéntica en la realidad y en la ficción. Pero un examen atento revela que no es así necesariamente. Creer que esto es necesario es una ilusión que nace de la imagen (*bild*) mediacional.

Es preciso que dejemos de lado estos a prioris. Pero nada le impide a Searle, que posee una mentalidad más empírica y es deudor de ciertas intuiciones cartesianas residuales, soñar con que, al final, las investigaciones un día demostrarán que la hipótesis del cerebro en una cubeta es cierta. De la misma manera que nosotros, impresionados por el hecho de que nuestras habilidades de afrontamiento residen en el espacio intermedio de agentes en el mundo, nos vemos tentados a afirmar que será necesario todo un agente-en-el-mundo para replicar esa experiencia. A nuestro juicio, a pesar de los asombrosos descubrimientos de la neurociencia actual, esta únicamente explica las condiciones causales necesarias, pero estas no resultarían suficientes si el agente no afrontara realmente la situación.

¿Qué pensar, pues, de estas hipótesis, en concreto de la de *Matrix*? Hasta ahora hemos hecho una importante defensa fenomenológica de la teoría del contacto, según la cual nos debemos ver en contacto con el mundo, de tal manera que nuestra experiencia y su realización no puede simplemente situarse dentro de nosotros. Pero esos escenarios e hipótesis pueden ser planteados como un desafío escéptico frente a nuestra conciencia ordinaria. Nos sitúan firmemente en un mundo independiente, pero tal vez sea una pura apariencia generada interiormente.

¿Debería preocuparnos esta posibilidad? La concepción que hemos expuesto se funda en el contacto que tenemos con el mundo como un todo. Aunque estuviéramos equivocados, el error estaría integrado dentro de una comprensión global de nuestra situación que no puede ser completamente errónea y que nos ofrece a menudo el punto de apoyo necesario para corregir nuestras concepciones. En cierto sentido, la hipótesis de *Matrix* sugiere la posibilidad de un error parcial, pero llevado hasta un límite que amenaza con desbordarse en el todo.

Lo que limita el error que los habitantes de *Matrix* sufren es que ellos comparten con los seres humanos la misma estructura del mundo al liberarse de sus cubetas: somos agentes entre otros agentes, en un mundo que es compartido y que nos afecta a todos de una forma similar. Pero nuestra concepción es como aquella a la que nos referimos siguiendo a McDowell en el capítulo 4: nos concebimos abiertos a la realidad; nuestra visión de las cosas está motivada por una realidad que nos afecta; la base causal de nuestra percepción y los objetos de la misma convergen. Es verdad que las "bases causales" a las que nos referimos no tienen nada que ver con la recepción puramente pasiva con la que soñaba el empirismo clásico. Siempre construimos activamente el mundo, pero somos al mismo tiempo conscientes de que esa construcción se corresponde con lo que es la realidad y, en ese sentido, depende causalmente de ella. La diferencia entre el mundo real y el de *Matrix* es que en el primer caso, las visión de las cosa es correcta, mientras que en el segundo no. En *Matrix*, parecía que percibir un coche dependía causalmente de que hubiera un coche, pero en realidad dependía causalmente de que los programadores provocaran determinados impulsos sensoriales en el cerebro.

Tal vez esto sea solo el escenario concreto de una película; supongamos ahora que los programadores se proponen que vivamos por ejemplo como dinosaurios o ratones. Otra vez una pequeña posibilidad alcanza el límite que transgrediría una posibilidad real.

¿Podría un ser, configurado como hombre biológica y anatómicamente, verse a sí mismo como un saurio, pero no como en el caso de una pesadilla? Carecemos, de nuevo, de los conocimientos necesarios para determinar cuáles son los límites en este caso, pero es obvio que son importantes. Quizá sea posible provocar un sueño con una fantasía sauria y si fuéramos cerebros en una cubeta a lo mejor nunca despertaríamos a esa instancia crítica que nos descubriría que se trata de una fantasía, pero esto no es lo mismo que vivir una experiencia indistinguible de lo real.

¿Qué conclusión podemos sacar de todo ello? De un lado, quizá esta: que el escenario de *Matrix*, dentro de ciertos límites, hace posible un cierto nivel de comprensión real de lo que supone estar en el mundo, al menos en relación con los rasgos estructurales de la experiencia. Pero podría pensarse que esta afirmación no tiene mucho sentido, ya que todo en la vida de *Matrix* es falso. Ahora bien, como vimos, no está claro que sea una posibilidad real. E incluso si lo fuera, solo es posible imaginárnoslo dentro de un esquema en el que estructuralmente es posible "despertarse" al mundo real. La afirmación de Merleau-Ponty que hemos citado antes —«preguntarse si el mundo es real, no es oír lo que se dice»[5]—, es también válida en este caso, pero en un sentido más débil de lo que pensaba el pensador francés: ha de haber un mundo estructuralmente como el nuestro, el de los programadores, para que sea posible.

¿Qué concluir entonces? Está claro que tanto la hipótesis del cerebro en una cubeta como el ejemplo de *Matrix* plantean a la teoría del contacto únicamente las objeciones más débiles y menos plausibles. Incluso si todo los procesos subyacentes a nuestra relación con el mundo estuvieran realizados en el cerebro, eso no demostraría que la concepción representacionalista y cartesiana de la mente fuera válida. La fenomenología no mediacional, nuestro contacto directo con el mundo, seguiría también teniendo validez.

Debemos resistirnos a aceptar los residuos cartesianos que nos llevan a suponer que por el simple hecho de que a nuestra relación con el mundo le subyazca un proceso cerebral es válido el mediacionalismo y también, por tanto, el consiguiente escepticismo general. Que haya un fundamento causal de nuestra experiencia sobre el mundo –esté en el cerebro, en el cuerpo o en la interacción de un agente encarnado– no obliga a aceptar la teoría mediacional. Frente a toda la tradición cartesiana, es importante reconocer que los procesos causales subyacentes no se producen entre nosotros y el mundo, sino que son los que hacen posible nuestro contacto directo con él.

Y, de hecho, parece que es cada vez más probable que las condiciones necesarias para hacer posible ese encuentro o contacto directo con la realidad se encuentren en la total interacción organismo-mundo, como sugiere la fenomenología que hemos presentado[6]. Como Michael Wheeler ha señalado: «En su forma más cruda, la perspectiva encarnada-incrustada descansa sobre la idea de que la ciencia cognitiva necesita situar de nuevo la cognición en el cerebro, el cerebro en el cuerpo y el cuerpo en el mundo»[7].

[1] Los investigadores en inteligencia artificial convirtieron este modelo racionalista de pensamiento y acción en un programa de investigación. El fracaso de este programa arroja serias dudas sobre todo este proyecto. Cfr. H. Dreyfus, *What Computers Still Can't do?* (Cambridge, MIT Press, 1992).

[2] «Preguntarse si el mundo es real, no es oír lo que se dice». Cfr. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, o. c., p. 356.

[3] Cfr. Alva Noë, *Fuera de la cabeza. Por qué no somos el cerebro y otras lecciones de la biología de la consciencia* (Barcelona, Kairós, 2010).

[4] Cfr Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, o. c.

[5] Cfr. *Fenomenología de la percepción*, o. c., p. 356.

[6] Una explicación neurodinámica de la actividad cerebral que sería la base del fenómeno holístico que estamos intentando describir, ha intentado elaborarla el neurofisiólogo Walter Freeman, que apunta: «Hay conjuntos macroscópicos de muchos materiales, en muchas escalas de espacio y tiempo, que van desde enlaces químicos en células individuales a redes ecológicas, organizaciones sociales, sistemas meteorológicos como huracanes y tornados, e incluso galaxias. En cada caso, el comportamiento de los elementos macroscópicos o partículas se encuentra constreñido por el conjunto incrustado, y el comportamiento microscópico no puede ser comprendido excepto si se refiere a los patrones macroscópicos de actividad (…). Después de haber alcanzado gracias al crecimiento axonal y dendrítico una cierta densidad de conexiones anatómicas, las neuronas cesan de actuar individualmente y comienzan a participar como parte de un grupo, al que cada una de ellas contribuye y del que cada una acepta su dirección (…). El nivel de actividad está ahora determinada por la población, no por los individuos. Este es el primer bloque de construcción de la neurodinámica» (Cfr. W. J. Freeman, *How Brains Make Up Their Minds* [London, Weidenfeld & Nicolson, 1999], p. 55).

[7] Cfr. M. Wheeler, *Reconstruing the Cognitive World. The Next Step* (Cambridge, MIT Press, 2005), p. 11.

6.
FUSIÓN DE HORIZONTES

Podría ayudarnos ahora resumir el argumento principal de nuestra concepción para después referirnos a otra dimensión de la concepción de la agencia humana que estamos defendiendo.

En el capítulo 1 señalamos una de las principales razones del cambio propiciado por la epistemología mediacional que nació con Descartes: la necesidad de contar con un buen método crítico. Para cuestionar las visiones establecidas, se puede tener que hacer lo que se entiende como garantía explícita; puede ser muy útil descomponer las afirmaciones en sus partes constitutivas o en los *bits* independientes de evidencia que las fundamentan; asimismo, puede ser importante diferenciar la información meramente fáctica de su discutible valor, o distinguir claramente entre nuestra comprensión de las cosas y lo que estas son realmente.

Todo ello es verdad y muchas veces decisivo. El error de fondo consistió en ontologizar el método, es decir, concluir que al ser esta la forma correcta de pensar también es la manera en que la mente funciona. Y por tanto se creyó que, tras captar los bits de información explícita y neutral, nuestra tarea era sólo combinarlos. Muchas veces lo hacemos sin ser conscientes y descuidadamente; otras nos influye demasiado una autoridad externa, de modo que es menester llevar a cabo una construcción reflexiva y atenta del saber.

Frente a este modo de ver las cosas, hemos señalado que nuestra manera originaria de estar en el mundo, el afrontamiento de la realidad, encontrar, por ejemplo, en su caso el camino, refleja una comprensión en la que no es decisiva la distinción entre elementos explícitos o analíticos, ni entre hechos y valores, ni entre creencia y realidad. Ontologizar el método, leyendo *bits* atómicos y explícitos de información neutral en nuestro trato cotidiano con el mundo, es una forma no solo de distorsionar nuestra realidad cotidiana, sino también de impedir la comprensión de los logros críticos. Es un error creer que la crítica exige modificar nuestra forma de estar en el mundo y que nos desvincula del significado cotidiano de las cosas, descentrándonos de nuestra natural implicación con el entorno.

El término heideggeriano "primordial" (*urspünglich*) designa esta intuición. De ordinario, el afrontamiento incrustado es primordial no solo porque es, en efecto, nuestro

primer modo de estar en el mundo —y por tanto es ineludible—, sino también porque una postura crítica y descentrada es únicamente posible dentro de esta forma cotidiana de estar en el mundo, en su caso, suspendiéndola completamente en relación con los objetos de estudio, pero siempre en dependencia con nuestras habilidades de afrontamiento cotidiano.

Resultan, sin embargo, comprensibles los motivos que condujeron a esta ontologización. Para empezar, ningún proyecto fundacional puede tener éxito si no alcanza los *bits* más elementales de evidencia sobre los que se construye la ciencia. Sin duda es esto lo que los pioneros de esta tradición, Descartes o Locke, tuvieron en cuenta. Pero incluso tras dejar atrás el fundacionalismo, la esperanza de lograr una certeza absoluta sobre los procesos de la razón humana, o una descripción científica de los mismos, sigue mostrando preferencia por lo atómico y explícito. Esto se ve claramente en los modelos computacionales del pensar humano que hoy gozan de tanta popularidad. En ellos también la computación se basa en bits explícitos de información, y esto hace imposible el holismo gestáltico de nuestro ser en el mundo. Asimismo, ciertas críticas se basan en la creencia (infundada) de que se pueden distinguir y diferenciar en nuestras deliberaciones las premisas fácticas de las valorativas.

Otro de los rasgos de un buen método, al menos desde el punto de vista cartesiano, es que nos obliga a reflexionar sobre nuestros propios juicios, cada uno sobre los suyos. No nos podemos basar en argumentos de autoridad, sino que cada uno de nosotros hemos de estar seguros de que los fundamentos de nuestro pensamiento son claros y distintos, así como la secuencia argumentativa. Esta corriente de pensamiento rechaza la tradición y la autoridad externa establecida. Se nos conmina a ser "auto-responsables" de nuestro propio pensar crítico[1].

Este aspecto del método crítico, válido como es, ha sido ontologizado y convierte al individuo en el sujeto primario del saber. Por esto también conlleva una distorsión sobre la condición humana. No podemos profundizar sobre el significado de ello, pues exigiría otro libro. Pero es un tema conectado también con nuestra tesis principal.

Si se concluye que la crítica exige que modifiquemos nuestra actitud y se reflexiona sobre los cambios que se producen y consolidan en la evolución cultural del hombre, se puede afirmar inmediatamente que constituye un gran y potencialmente fatal error señalar que son sencillamente los individuos auto-responsables quienes realizan la crítica. Es verdad que en ocasiones es solo una persona la que se enfrenta a un consenso que es erróneo, y en la cultura occidental nos felicitamos por ello. Pudiera ocurrir, incluso, que un genio así diera lugar a una nueva forma de crítica. Sócrates, Descartes y Kant son buenos ejemplos de ello. Pero las innovaciones más importantes, aquellas que añaden algo nuevo a nuestro repertorio histórico de posturas críticas, no nacen *ex nihilo*. Se construyen sobre formas ya establecidas e incluso, para poder elaborar su innovación, el individuo genial ha tenido que educarse y ser socializado en un entorno. Si es así en esos casos, ¿con cuánta mayor razón nosotros, conciudadanos ordinarios, necesitamos —antes de realizar la crítica— recibir de nuestra cultura los medios para llevarla a cabo?

Las distintas posturas sobre la desvinculación o sobre la posibilidad de descentramiento se expresan lingüísticamente y en ellas el lenguaje cumple, como en otros casos, una importante función articuladora. El lenguaje no solo sirve para describir lo que identificamos o señalamos, sino también para expresar formas nuevas de hablar, de pensar o de crítica y, por tanto, es el vehículo que las introduce en nuestro repertorio. De nuevo aquí Sócrates constituye un ejemplo paradigmático, honrado en nuestra tradición. Por él, y en gran parte también gracias a Platón, contamos con una nueva palabra, dialéctica, que no describe una realidad preexistente. Por el contrario, el término llama la atención sobre un nuevo intercambio crítico, nacido precisamente con ese vocablo. De manera similar, "idea" adquirió un diferente modo de ser al otorgarle Descartes un nuevo significado técnico para designar algo que no se encontraba todavía en la autocomprensión de la gente, una unidad básica de información puramente mental. Kant, por su parte, también amplió nuestro repertorio al dar a la crítica un sentido nuevo y especializado[2].

Todos estos grandes pensadores nos dieron conceptos, pero no deberíamos apreciar solo eso. No solo enriquecieron nuestro repertorio descriptivo, como sucede con los descubrimientos de un botánico, por ejemplo. También nos ofrecieron formas nuevas de superar el criticismo en su conjunto. Esos nuevos movimientos y cambios surgieron en contextos de conversación ya existentes y los transformaron. Antes de Sócrates, también los atenienses discutían sobre lo justo o lo piadoso, pero la idea de una investigación cooperativa y agonística, que tuviera como fin el hallazgo de una definición coherente, fue una manera nueva (y enriquecedora) de continuar las discusiones y de abrir nuevas sendas para la investigación. Tenemos que recordar en este contexto, frente al atomismo inflexible de la concepción mediacional, la primacía de la conversación, por ser tanto la matriz que hace posible los cambios como de los sucesivos intercambios que son positivos y que nacen de ella.

En el último siglo se ha llamado la atención sobre esta última cuestión de diversas maneras. Wittgenstein mostró que no podemos comprender el significado de ciertos términos salvo que nos demos cuenta de cómo figuran en el juego (social) del lenguaje en que surgen. Además es necesario ubicar estos juegos dentro de toda una *Lebensform* que, a su vez, ayudan también a constituir[3]. Otros pensadores han apuntado que, para comprender el uso de un determinado concepto o las frases en las que aparece, hay que identificar el género de discurso en el que se emplean. No basta solamente con interpretar la frase: necesitamos saber su "contexto". Por otro lado, muchos géneros de "texto" son en realidad intercambios, conversaciones en que, por ejemplo, la referencia de los pronombres depende de alusiones que aparecen en otra parte del mismo.

La primacía de la conversación, del lenguaje de juegos de la crítica por encima de las posturas individuales de desvinculación o descentramiento crítico, enriquece la comprensión de la agencia humana y hace posible superar los errores de las concepciones mediacionales. Empleando el lenguaje heideggeriano de antes, la agencia primordial, el afrontamiento incrustado, opera sobre la base de un repertorio compartido; el agente no es primero un individuo, sino uno entre muchos, y la participación conjunta

en formas compartidas de vida resulta esencial también para que pueda actuar individualmente.

Por tanto, bajo nuestro pensamiento explícito y desvinculado, descentrado e incluso solitario, existe un contacto básico con la realidad, tanto con el mundo frente al cual nos situamos como con los otros que están también como nosotros en contacto con él.

Tras estas breves consideraciones, podemos concluir que existen dos caminos para refutar la concepción mediacional que resumimos al comienzo del segundo capítulo. De un modo general, en los capítulos del 2 al 5, hemos seguido un primer eje de refutación, poniendo en duda la centralidad para el pensar de la representación mental. Pero en ese momento no entramos a refutar la dimensión monológica de la teoría mediacional clásica. De Descartes en adelante, como hemos visto, el mediacionalismo está dirigido a elaborar lo que se supone que es un buen método. Pero se cree que ese método paradigmático es monológico, es decir, el desarrollado por y en mentes individuales. Ahora nos toca profundizar sobre este segundo aspecto con el fin de mostrar la primacía de la conversación en la vida humana lingüística. Todo método crítico, el que utilizamos y dentro del cual operamos, está primero establecido culturalmente. Es verdad que algunas personas son como Sócrates y pueden impulsar el surgimiento de métodos nuevos y desconocidos, pero para que lleguen a futuras generaciones es necesario que queden recogidos en la cultura que heredarán. En el capítulo 6 profundizaremos claramente en esta temática.

1.

Como ya hemos dicho, creemos que es importante distinguir entre esquema y contenido al abordar la cuestión de las diversas concepciones culturales sobre la naturaleza y la condición humana. La concepción que defendemos no puede dejar que las diferencias culturales sean insuperables e irremediables. La postura vinculada ofrece recursos para reconocer las diferencias de esquema, sin necesidad de aceptar el no realismo. La concepción según la cual el agente de conocimiento afronta el mundo ofrece posibilidades distintas a las determinadas por la concepción mediacional. Pueden existir, y de hecho existen, interpretaciones de la realidad alternativas y diferentes, y las diferencias entre ellas pueden ser sistemáticas e importantes. Algunas de esas interpretaciones seguramente serán erróneas e incluso debemos admitir la posibilidad de que lo sean todas. Pero toda interpretación se encuentra integrada en un contexto básico de incrustación/comprensión del mundo, en un contacto con él que no tiene fin. Por ello es imposible que sean completamente erróneas. Incluso si al seguir un camino me doy cuenta de que me he equivocado, estoy situado correctamente en un lugar y sé cómo volver a casa, etc. La realidad de ese contacto con el mundo verdadero es un hecho inevitable de toda vida humana (o animal) y sólo podríamos imaginarnos una situación en que estuviéramos fuera de él si aceptáramos esas excéntricas hipótesis filosóficas de las que hemos hablado. Gracias a ese contacto con un mundo común siempre podemos decir y señalar algo a los demás en nuestras discusiones sobre la realidad.

¿Cómo entender esa posibilidad de comunicación? Podemos hacerlo de dos formas. En primer lugar, entre nosotros compartimos ya algo muy importante porque todos, como seres humanos, estamos en contacto con el mundo gracias al afrontamiento incrustado. Todos estamos situados dentro de los límites que determinan las condiciones de nuestro mundo; poseemos el mismo tipo de cuerpos, las mismas capacidades básicas, etc. También compartimos las mismas necesidades: comida, ropa, necesidad de abrigo y de descanso, etc. Gracias a ello, cuando nos ponemos virtualmente en contacto con otra cultura, sin saber nada de ella, somos capaces de aprender recíprocamente el lenguaje. Podemos aprender cómo se dice "conejo" señalando un objeto mediano que se mueve. Sabemos que no tiene sentido señalar a un conejo escondido tras un árbol y que no se halla en el campo de visión de nuestro interlocutor. También que todo ser humano necesita comer y, por tanto, podemos pedir alimento, intercambiarlo por otra cosa, etc.

Es este un nivel de comunicación que todo el mundo reconoce y no implica nada que un defensor de la teoría mediacional rechazara. Pero no hemos analizado aún lo que ocurre en el caso de diferencias más complejas. Este primer nivel es un nivel humano universal, relacionado con nuestra igualdad como seres orgánicos: e incluso en algunos aspectos en rasgos que compartimos con los animales.

Pero las diferencias que parecen insalvables y que desafían la comprensión se hallan a nivel cultural, en el de los significados humanos revelados en el lenguaje. Tienen que ver con cuestiones relacionadas con algunas de las siguientes categorías: la religión o los rituales de una determinada sociedad que nos parecen raros, o que no sabemos por qué son válidos y que incluso nos parecen rechazables. O los códigos de honor, que consideramos equivocados, ya que por ejemplo se pueden referir a aspectos triviales pero no a otros que nosotros entendemos importantes; puede ser difícil de entender su actitud ante la muerte, tanto la de pertenecientes a esa cultura como de los ajenos a ello, y puede que no nos sea inteligible, por ejemplo, la facilidad con la que matan o causan sufrimiento. O tal vez lo que resulte incompatible con nuestra comprensión sea su sistema político, que carece de lo que a nuestro juicio es un gobierno. Después veremos que ya este propio modo de describir las diferencias es discutible, pero nos sirve para llamar la atención sobre las cosas a las que nos referimos.

Estos temas no tienen que ver con el significado de la vida que compartimos en tanto seres biológicos, sino con los significados morales, éticos o espirituales, relacionados con la comprensión de nuestras metas más elevadas, con el mejor modo de vida, con las obligaciones morales, con la nobleza o las virtudes. Nos referiremos a estas cuestiones como "significados humanos", porque surgen entre los hombres en tanto seres culturales y lingüísticos, pero no entre los animales. Hay que tener en cuenta que estos dos niveles únicamente se encuentran diferenciados nocionalmente. En la vida humana están profundamente mezclados, como veremos más adelante.

Los significados humanos están relacionados con un fin o propósito. Y es fácil dejar esto de lado. Quizá los situemos de un modo general, como en las descripciones anteriores, donde afirmábamos que una religión era extraña o un código de honor inadecuado. Pero así solo ubicamos nuestro desconcierto, no lo resolvemos. Cuando mi

interlocutor monta en cólera ante lo que para mí no tiene importancia, manifiesto que no entiendo por qué ofendo su honor. Su *point d'honneur* se me escapa completamente.

La situación en ocasiones puede resultar tan incomprensible que debemos plantearnos si hemos ubicado en el lugar correcto la descripción. Quizá no se trate de nada relacionado con el honor. Si reflexionamos, puede que incluso una determinada sociedad no cuente con la dimensión correspondiente al término que empleo. Y que tampoco tenga una religión tal y como nosotros la entendemos. Se puede comprobar así que identificar las diferencias no es una acción inocua y que incluso puede bloquear la comprensión. También más adelante profundizaremos en este aspecto.

En cualquier caso, desde un punto de vista cultural, la dificultad nace primero de nuestra incapacidad por comprender sus significados morales, éticos o espirituales. Y sin embargo nos las arreglamos para comunicarnos, al menos a veces. Superamos las barreras que nos separan y somos capaces de comprender a lo que se refieren. Con independencia de que estemos de acuerdo o no con ese modo de vida, nos podemos hacer una idea de lo que en esa cultura considera importante. ¿Cómo es posible?

La teoría mediacional a veces duda de esta posibilidad porque según ella cada cultura desarrolla su propio esquema de definición de significados humanos, un esquema que sus integrantes no pueden obviar. Cuando los esquemas son distintos no puede existir comunicación. Esto es lo que explica que hasta hace poco ciertas corrientes de izquierdas rechazaran que fuera válida una posición predominante que articulara una concepción del mundo superior al resto, como por ejemplo, la que puede adoptar un antropólogo al explicar una determinada sociedad o la de un hombre que intenta comprender la visión de la mujer, etc. Esta actitud se consideraba siempre "una apropiación ilegítima de la voz" de los menos poderosos por parte de los dominadores.

Aun siendo menos radical y admitiendo alguna posibilidad de comprensión, la imagen mediacional promueve cierto relativismo. Las diferentes concepciones no podrían ser juzgadas ni tampoco jerarquizadas. Esto puede ser la base para reivindicar la necesidad de la tolerancia y para hacer posible la coexistencia pacífica.

En este contexto, también se puede intentar defender la posibilidad de una comunicación universal sin necesidad de aceptar la categoría de esquema conceptual, como sabemos que ha hecho Donald Davidson[4], el interlocutor de Rorty en la discusión de la que antes hablamos[5]. Davidson pretende que asumamos su argumento con el fin de descartar la epistemología representacional. «Al dejar de lado el dualismo de esquema y mundo, no dejamos de lado al mundo, sino que restablecemos un contacto sin mediaciones con los objetos familiares cuyas travesuras y extravagancias hace a nuestras oraciones y opiniones verdaderas o falsas»[6].

Sin embargo a nuestro juicio rechazar esa distinción, como Davidson sugiere, sería incoherente e incluso tendría consecuencias indeseables. El peligro es el etnocentrismo, que nos impide comprender otras concepciones al suponer que deben compartir nuestros mismos criterios. Si se acepta, se cae en ese frecuente error de juzgar como buenas o malas las diferencias de comportamiento que existan. Según nuestra opinión, una mejor explicación de las diferencias, así como una forma de superarlas, es la ofrecida por la la

comprensión intercultural de Gadamer. «Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos 'horizontes para sí mismos»[7].

El concepto de horizonte de Gadamer guarda similitudes con nuestra noción de trasfondo: designa un contexto englobante dentro del cual adquiere sentido todo lo que hacemos, decimos, preguntamos o producimos. Pero la idea de trasfondo también se puede aplicar en diferentes niveles. Existe un trasfondo de comprensión que subyace a nuestro afrontamiento cotidiano como seres culturales que viven en un entorno, como hemos visto en los capítulos anteriores, y que permite dar sentido a lo que nos rodea en términos de figura y fondo, ámbitos de constricción y de apertura, obstáculos y ayudas. En general se trata de un trasfondo que es compartido por todos los seres humanos y que se encuentra articulado en torno a lo que hemos llamado significados vitales.

Pero también hay un trasfondo de comprensión en cada cultura, es decir, una comprensión de lo que es importante en la vida, un trasfondo que posibilita que las cosas se manifiesten y adquieran un significado espiritual, moral y ético. Sólo así se puede entender, por ejemplo, la enorme importancia que ciertas culturas aborígenes dan a determinados lugares y su negativa a trasladarse a otros que, desde nuestro punto de vista —de individuos desarraigados y globalizados económicamente— son más favorables (lo que nos permitiría, pongamos por caso, realizar en aquellos perforaciones petrolíferas). Lo entenderíamos si nos diéramos cuenta de que su identidad está definida por esa montaña, que a su vez tiene sentido por su especial vinculación con el espíritu de la naturaleza y del mundo.

La noción gadameriana de horizonte se refiere a esa comprensión general de tipo cultural. Pero el concepto posee una complejidad y flexibilidad que le son esenciales. De un lado, permite identificar y diferenciar horizontes y permite que nos demos cuenta de lo que implica una comprensión distorsionante que dificulta la comunicación. Pero de otro, los horizontes se desarrollan y cambian. No hay horizontes fijos. "El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve"[8]. Un horizonte que no pudiera cambiar constituiría una abstracción. Los horizontes identificados por los agentes cuyos mundos determinan se encuentran siempre en movimiento. El horizonte de A y de B puede ser diferente en un determinado momento y, por tanto, entre ellos la comunicación puede ser imperfecta. Pero si A y B viven juntos, pueden llegar a poseer un horizonte común con posterioridad.

Los horizontes funcionan de igual modo que el lenguaje. Podemos hablar "el lenguaje del liberalismo moderno" o "el lenguaje del nacionalismo" y señalar lo que entre ellos resulta incomprensible. Pero sería una abstracción hacerlo, como si congeláramos una imagen de una película que está en curso. No podemos establecer límites a priori al hablar del lenguaje de los americanos o los franceses porque ese lenguaje está identificado por agentes que se desarrollan y cambian.

Gracias a esta noción de horizonte y a su posible fusión, se puede establecer una especie de principio de caridad: mi interlocutor no puede estar totalmente equivocado, pero yo tampoco porque ambos estamos inevitablemente en contacto con la realidad y

podemos modificar nuestra concepción de la misma. Sin embargo, a pesar de las similitudes con la propuesta de Davidson, es diferente la argumentación. La postura de Gadamer está fundada ontológicamente: parte de que los seres humanos están en contacto con lo real. La de Davidson, por el contrario, es de naturaleza epistemológica: cree que el fundamento para comprender cómo alguien piensa y actúa hay que suponer que casi siempre emplea los mismos significados que nosotros. Esta afirmación adopta la forma de una tesis antirrealista clásica: ante una distinción de sentido común que amenaza con dejarnos en una irremediable ignorancia sobre algún tema importante, se toma la valiente decisión de negar la diferencia.

En este caso, la distinción de sentido común es la posibilidad de que dos culturas o sociedades comprendan sus vidas de una forma diferente y tengan también significados diversos. Lo perturbador y preocupante es que nunca lleguen a entenderse entre sí y que, por tanto, estén condenadas a permanecer encerradas para siempre en su propia manera de dar sentido. Incluso algo más trágico: es posible que exista una cultura humana pero que nos resulte tan extraña que nunca seamos capaces de entenderla. Desconoceremos siempre lo que es la vida para sus miembros. Ante esta posibilidad, el antirrealismo elimina la diferencia: no hay modos diferentes e irreductibles de dar sentido a la vida y, por tanto, no existe nada que nos sea desconocido para siempre.

Podríamos pensar que el fundamento del principio de caridad no es importante y que lo que cuenta es su conclusión. Pero de hecho los dos principios tienen un impacto importante y al mismo tiempo diferente sobre ese tema tan crucial de la diferencia intercultural.

Frente a la idea de que estamos encerrados en formas culturales completamente diferentes, el argumento de Davidson es claramente atractivo. Su principio de caridad exige que yo, un observador teórico, dé sentido a otro, el sujeto que estudio, y considere inteligible todo lo que hace, piensa o dice; de otra forma, no podría tratarle como agente racional y, si así fuera, no habría nada que comprender entonces.

Con este argumento se demostraría que es imposible que existan culturas totalmente ininteligibles. Porque para afirmar que un determinado conjunto de prácticas es inteligible, hemos de entender otras (muy importantes). Tenemos que comprenderlos como agentes con intenciones, que realizan acciones, comunican órdenes, expresan verdades, etc. Si no podemos suponer esto, no tenemos fundamento alguno para reconocerlos como agentes. Y entonces no tendríamos nada que comprender. En cuanto no agentes, no hay dudas sobre lo que hacen, y por tanto no podemos confundirnos.

Es cierto que esta falta absoluta de comprensión no es posible entre seres humanos. Podemos siempre admitir al menos un tipo instantáneo de comunicación como agentes que somos y teniendo en cuenta las necesidades vitales que compartimos, como antes señalamos. Pero el problema con el argumento de Davidson es que es en cierto sentido demasiado fuerte. Liquida esa temible y mítica pesadilla de una completa e inexorable incomprensibilidad. Frente a esa pesadilla, lo que experimentamos en nuestros encuentros reales con otras culturas son pequeños malos sueños pero también casos de no entendimiento superables (o que esperamos que lo sean).

En la vida real, entonces, la teoría de Davidson es menos útil sobre todo porque desacredita la idea de "esquemas conceptuales" en su conjunto. Y lo hace a pesar de dar por supuesto que nunca hallaremos nada completamente ininteligible. Al enfrentarnos con incomprensiones reales y parciales, es necesario identificar sus causas. De alguna manera es necesario que identifiquemos las diferencias semánticas de interpretación existente entre las culturas, pero sin cosificarlas ni considerarlas irremediables. Esto es debido a los dos factores en juego aquí: 1) Lo que nos bloquea es nuestra incapacidad por conocer el significado humano que manifiestan; 2) Los significados se encuentran interrelacionados en un holismo gestáltico. Así solo seremos capaces de entender algo en concreto si conseguimos relacionarlo con el significado más general de lo que se considera importante en cada contexto.

Estos dos aspectos están también presentes en la concepción gadameriana. Los horizontes pueden ser diferentes, pero a la vez se propagan, cambian y extienden, como ocurre cuando se sube una montaña. Es esta dimensión la que se echa en falta en la concepción de Davidson.

Sin tener en cuenta estos rasgos, el principio de caridad puede ser utilizado con fines etnocéntricos. Ese principio nos exige otorgar el mejor significado posible a las palabras y a las acciones de los otros. Al traducir sus palabras a mi lenguaje, he de suponer que dice la verdad, que realiza inferencias válidas, etc. Pero el problema es determinar cuál es en cada caso mi "lenguaje". Por ejemplo, podría ser el lenguaje que empleo en el momento de mi encuentro con el otro. O ese más amplio que surge de mis esfuerzos por comprenderle y fusionar nuestros horizontes. Si lo entendemos de la primera, seguramente se producirá una distorsión etnocéntrica.

El inconveniente es que la tendencia etnocéntrica da significado demasiado rápidamente a lo que dicen otro, pero lo hace en función de nuestros propios términos. Por ejemplo, sería fácil suponer que las razas inferiores no tiene leyes puesto que carecen de lo que nosotros entendemos por ley. Pero pensar que están fuera de la ley o son alegales es una solución tan fácil como errónea y perjudicial. Cuando los conquistadores se encontraron con los aguerridos aztecas sin escrúpulos, se escandalizaron por los sacrificios humanos. Los sencillos españoles solo podían explicarlos diciendo que era una señal de que veneraban al diablo. "Es muy sencillo, compadre, o adoras a Dios o al demonio. ¿Arrancar los corazones es adorar a Dios? Se sigue de ello entonces que…"

La dificultad que tiene la propuesta de Davidson es que nos hace olvidar, o fracasar desde el principio, lo equivocados que podemos estar al hacernos una idea de lo que hacen otros. Exige que asumamos demasiado fácilmente que sus acciones también están disponibles para nosotros e incluidas en nuestro propio repertorio de significados.

Pero no necesitamos el principio de caridad de Davidson, que nos obliga a dar siempre el mejor significado que podamos, sino entender que existen diversos modos de comprender la vida humana, el cosmos, lo sagrado, etc. Es menester, entonces, situar en nuestra propia ontología "el modo azteca de ver las cosas" frente a nuestro "modo de ver las cosas". En definitiva, necesitamos algo similar a la distinción esquema-contenido. No lograr esto puede ser literalmente letal.

Es verdad que esas consecuencias etnocéntricas son totalmente incompatibles con el objetivo y el propósito del propio Davidson. Pero lo relevante es que en el momento en que se produce el encuentro tenemos que saber cómo pasar de nuestro lenguaje a otro más rico en el que se integre la perspectiva ajena, es decir, hemos de movernos de ese "dar el mejor significado" al principio, según nuestros propios términos, hasta dar con el mejor significado en el contexto de una fusión de horizontes. No sabemos cómo llevar a cabo este proceso sin admitir horizontes o formas conceptuales distintas en nuestra propia ontología. Es esto, precisamente y a nuestro juicio, lo que hace superior la concepción de Gadamer a la de Davidson.

Pero el argumento de Davidson también es muy útil porque pone de manifiesto los peligros, incluso las paradojas, que conlleva el uso de los términos esquema/contenido. Lo podemos comprobar al preguntarnos por el concepto que contrasta con esquema. Contenido no es ciertamente adecuado, pues parecería como si existieran contenidos diferentes que de algún modo hubieran de ser encuadrados en diferentes esquemas. Es un tema muy profundo y complejo.

Referirse sistemáticamente al modo que tienen las personas de interpretar o comprender su mundo es inherente a la noción de esquema, tal y como es empleada en los estudios interculturales. Diferentes esquemas son así formas incompatibles de ver las mismas cosas.

Pero ¿qué cosas?, podríamos preguntar. ¿Cómo podemos en concreto identificarlas? Si empleamos el lenguaje de la sociedad estudiada, todas las distinciones entre esquema y contenido desaparecen. ¿Qué otros criterios se pueden emplear? Podemos emplear nuestro lenguaje, el de los observadores/científicos. Pero así nunca llegaríamos al contenido que supuestamente compartimos, que tendría que poderse identificar de algún modo independientemente de los dos esquemas.

La cuestión está bien planteada y hay que tenerla en cuenta para evitar las soluciones fáciles, como creer que disponemos de una categorización neutral y universal de las estructuras o funciones existentes en todas las sociedades (como "sistema político", "familia", "religión", etc.) y que gracias a ellas dispondríamos de la descripción correcta a la que apuntan todos los lenguajes diferentes y dudosos, como si existiera una relación entre unas lenguas fenomenológicas y sus noúmenos. Pero incluso en ese caso, la idea de dos esquemas y un único ámbito objetivo seguiría teniendo validez y resultaría imprescindible.

Volvamos de nuevo al ejemplo de los conquistadores y aztecas. Podríamos afirmar que los conquistadores tenían razón al reconocer que lo relacionado con la evisceración de los corazones era un tema relacionado de algún modo con la Iglesia, la misa, etc. Esto significa que la comprensión correcta, es decir, un buen punto de partida para llegar a una fusión de horizontes, implica identificar lo que en la vida de una cultura o pueblo contrasta con la nuestra. En términos gadamerianos, se trataría de identificar el ámbito vital en que esas costumbres diferentes se entrecruzan, desafían u ofrecen una alternativa a las nuestras, al menos desde un punto de vista nocional.

Un ejemplo mostrará lo que intentamos decir. Hace algunos unos años, un científico social americano, reduccionista radical, propuso una nueva teoría para explicar los sacrificios aztecas desde un punto de vista materialista. Lo entendió como respuesta a la necesidad orgánica de proteínas[9]. Si esta tesis fuera correcta, para la comprensión, el contrapunto en la sociedad española serían los mataderos y no las iglesias. No hace falta decir que así no se llega a ninguna parte.

Una hipótesis que puede ser fructífera es la de interpretar que lo hallado en las pirámides refleja una concepción distinta sobre algo, que llamaremos X, que se correspondería con la fe y la práctica religiosa en España. Es esta la manera de empezar la investigación y la reflexión. Esto implica algo importante pero en principio también discutible: que compartimos una misma humanidad y que, por tanto, somos capaces de situar el sacrificio azteca porque tiene que ver con un rasgo de la condición humana que compartimos. Una vez aceptado este punto de partida, la noción de dos esquemas, pero la misma X, resulta inevitable. Sólo hay que tener cuidado con lo que ponemos en lugar de la X.

Desde un punto de vista general, podríamos señalar lo siguiente: en la X pondríamos un aspecto o dimensión de la condición humana. Pero es más difícil y peligroso concretarlo. En el ejemplo que hemos puesto, "Religión" sería un claro candidato. Pero el peligro consiste en que para nosotros precisamente, y por suerte, esta palabra significa una cosa y, por tanto, corremos el riesgo de hacer de nuevo una lectura etnocéntrica como la que hicieron los conquistadores. Tal vez sea, pues, más adecuado emplear un término menos definido, como numinoso. También esto tienen sus consecuencias.

Lo importante es tener cuidado con las etiquetas. Quizá sea esta la lección a extraer de las críticas a la distinción entre esquema y contenido. Que la misa y el sacrificio azteca sean interpretaciones contrarias u opuestas de una misma dimensión de la naturaleza humana, para la que no disponemos de un término adecuado y culturalmente trascendente, es una suposición que no podemos desechar, salvo que releguemos a esa concreta cultura a un grado de ininteligibilidad similar a la que tendrían los miembros de una especie distinta de la humana. Si rechazar esa distinción implica este riesgo, no es una decisión inocente y sin implicaciones.

2.

Comparando las tesis de Gadamer y Davidson, nos podemos dar cuenta de que Gadamer aporta lo que nos faltaba cuando analizábamos las incomprensiones causadas por la diferencia cultural. (1) No podemos entender lo que hacen; 2) Únicamente lo lograremos cuando comprendamos de forma general el significado que dan a las cosas que son fundamentales o crucialmente importantes. Pero la palabra esquema también puede ser malinterpretada, no sólo en el sentido que antes vimos, sino porque se basa en la suposición de que el significado solo puede ser expresado mediante conceptos o proposiciones.

Ahora bien, esto es completamente erróneo. Supondría que una comunidad no tendría la capacidad de organizar su vida en torno a los significados que considera realmente importantes sin realizar formulaciones conceptuales. Pero no es cierto. Ese tipo de significados, como vimos, se configuran de un modo "multimedia". Por un lado, existen lo que Bordieu llama "*habitus*", la manera en que aprendemos a sostenernos, a estar en presencia de los demás, a dirigirnos a ellos de un determinada modo, etc. Por ejemplo, a los jóvenes les enseñamos a respetar a los mayores y a que se inclinen en ciertos momentos ante ellos; a que no levanten la voz, sean educados al tratarles, etc. Gracias a ello, aprendemos el respeto, e incluso la veneración, hacia padres y ancianos. O se enseña a las mujeres a bajar la mirada en presencia de hombres, a no mirarles directamente a la cara, etc., asumiendo una posición de inferioridad que no cuestionan[10].

Sin embargo, la adquisición de estos hábitos no depende solo del aprendizaje de unos movimientos. Exige también aprender sus significados sociales. Los niños no serían capaces de aprenderlos si no entendieran al mismo tiempo los sentimientos correctos y las disposiciones de esa actitud y que ciertas apreciaciones son coherentes con ese modo de actuar y otras no. Por ejemplo, si yo como joven desprecio a los mayores, cumplo mis obligaciones hacia ellos porque me doy cuenta de que debo ocultar y disimularlo; soy consciente de que tengo un conflicto al no admitir esas normas y en mi interior soy un rebelde.

Otro modo de considerar la cuestión es diciendo que no nos conformamos solo mediante movimientos neutrales. Estos movimientos indican respeto corporal. Esta es la razón por la que se considera insolente o vulnerador de la regla establecida hacerlos superficial o desenfadadamente.

El *habitus*, pues, constituye un medio de expresión de determinados significados humanos que definen un mundo social con ideas constitutivas de lo que es importante. Es también lo que permite que me integre en ese mundo social y lo que convierte esos significados en algo manifiesto y real durante mi crecimiento. Pero hay también otros modos de expresión/integración/manifestación. Entre ellos, se incluyen afirmaciones teóricas sobre las personas mayores, que señalan que son dignas de respeto y por qué. También: símbolos y conexiones simbólicas reconocidas, formas de vestir de los mayores, rituales en los que participan, etc. Asimismo se incluyen cuentos que se transmiten, leyendas, fábulas, etc. Todos estos elementos están conectados entre sí y repercuten entre ellos recíprocamente. El respeto que sienta yo en cuanto soy un niño educado hacia los mayores estará profundamente determinado por aquella historia que me contaron de un señor mayor y ejemplar y la admiración que sentía por él su hijo, un cuento que me causó una profunda impresión de niño; también por algunas expresiones o refranes que muestran que los hombres mayores son más sabios; por alguna santa figura que conocí siendo pequeño, etc. Esto es ejemplo de una comprensión multimedia de significados, que vimos en el capítulo 2.

El entrelazamiento entre lo corporal, lo simbólico, lo narrativo y proposicional ilustra lo que antes dijimos de la inseparabilidad de la vida y los significados humanos en la

corriente de la existencia humana. El propio *habitus*, un comportamiento corporal que expresa los más relevantes significados sociales, muestra cómo se unen y juntan esos dos niveles. En un nivel podemos decir que nuestra capacidad de equilibrio en relación en el campo gravitatorio hace posible nuestra acción, pero esta posición también expresa un significado humano, relacionado con nuestra comprensión de la dignidad, que explica que entendamos que se humilla a quien se arroja al suelo, o de nuestra relación con lo más alto, como el cielo por ejemplo. Y este mismo significado puede ser desarrollado o acentuado posteriormente por la teología o la filosofía de distintas maneras[11].

En concreto, el cuerpo constituye el lugar de los significados sociales debido a lo que podemos llamar "intercorporalidad", la sintonía que existe entre nuestros cuerpos y los de los demás desde el mismo comienzo de la vida humana. El bebé imita la sonrisa de la madre mucho antes de que ella le observe y se dé cuenta de la semejanza de sus expresiones. Como indicaba Merleau-Ponty, «un bebé de quince meses abre la boca si, jugando, tomo uno de sus dedos entre mis dientes y hago ver que lo muerdo. Y sin embargo, no puede decirse que haya mirado su rostro en un espejo, sus dientes no se parecen a los míos. Y es que su propia boca y sus dientes, tal como desde el interior los siente, son para él unos aparatos para morder, y mi mandíbula, tal como él la vez desde fuera, es para él capaz de las mismas intenciones»[12]. Originariamente se entiende que el significado de las propias intenciones corporales y su percepción en el cuerpo de los otros son del mismo tipo, y esa semejanza es vivida en la comunión entre dos personas, antes de poder ser categorizada. Estamos preparados desde el principio para entrar en ritmos dialógicos y acciones comunes con los demás, jugando indefinidamente a una dinámica de ocultamiento y revelación, de ocultamiento y sorpresa, y todo ello constituye el fundamento para desarrollar una mayor o menor intimidad, para emprender acciones en común o individualmente, todo lo cual configurará más tarde el paisaje de la vida social.

Ya dijimos en el capítulo 5 que las diversas posturas de desvinculación suponían también una elaboración lingüística. Pero podríamos decir lo mismo en relación a todo el espectro de significados humanos, morales, políticos, estéticos y religiosos. Pero para hacerlo hemos de entender el lenguaje en un sentido tan amplio que incluya las prácticas corporales que reflejan y encarnan estos significados, como la actitud mostrada por el niño. Como vimos en el capítulo 2, de hecho el significado humano se encuentra incrustado en todo el espectro de medios, tanto en los discursos declarativos como en la historia, los símbolos, las reglas y el *habitus*.

Se puede relacionar esto con la tesis gadameriana de que el mundo en que vivimos, los significados humanos que experimentamos, están esencialmente constituidos lingüísticamente, entendiendo lenguaje en sentido amplio. Es la tesis gadameriana de la lingüisticidad o *Sprachhlichkeit.*

El lenguaje, entendido así (si no, debemos utilizar otro término, pero sea cual sea ha de tener ese sentido amplio) revela otro de los problemas que surgen al emplear la expresión "esquema conceptual". Las diferencias existentes entre las diversas culturas humanas no sitúan únicamente en el nivel de los conceptos descriptivos de sus

respectivos lenguajes, en el sentido reducido y ordinario que tiene el término. Esa parece ser la opinión de Davidson en los textos citados antes[13]. Esquemas "inconmensurables" significa "no intertraducibles"[14]. Pero si pensamos en dos hablantes que se enfrentan a un mundo que es igualmente accesible para ambos por sus similares capacidades de percepción, identificación, etc., es difícil imaginar un caso real de no inter-traducibilidad. Supongamos que mi interlocutor categoriza cosas de un modo diferente al mío; supongamos que dice: "Mira qué hermoso bote", al ver un barco navegando, pero que debería haber dicho "yate" si utilizara el inglés habitual. Si su perspectiva visual es adecuada y si consideramos que probablemente "no haya cometido error alguno respecto de las características de la embarcación que pasaba", solo puedo suponer que ha empleado mal la palabra y que lo que nosotros llamamos "yate" en su léxico es "bote"[15]. Pero entonces ya se ha efectuado la traducción.

Sin embargo, si tenemos en cuenta la discusión del capítulo 5, y nos percatamos de que a lo largo de la historia han existido diversos géneros de juegos de lenguaje y discursos, y de que esos juegos del lenguaje invocan significados que son expresados en un conjunto más amplio de medios que únicamente la prosa descriptiva, veremos lo débil que es la suposición de que los hablantes están en contacto con un mundo igualmente accesible para todos. Puede que sea cierto en relación con lo que J. L. Austin denominó "objetos familiares", pero ¿qué ocurre cuando el interlocutor es un persa que creemos que sabe griego, y que presencia cómo Sócrates interroga a Trasímaco (o, por ejemplo, al menos enrevesado ciudadano de Megara). ¿Qué ocurre en el caso de los españoles que descubren los sacrificios aztecas? En estos casos se puede utilizar un término y decir: "Esto es la dialéctica" o "esto es N" cualquiera que sea la palabra náhuatl para esa práctica. Pero esto no sirve de gran ayuda porque aun así hay algo incomprensible en lo que supuestamente describe el término: la práctica misma o las descripciones de sus elementos (como "aporía" o el correcto sacrificio de una víctima).

Se nos podría objetar que no podemos suponer que esos extranjeros supieran todo. Su extrañeza no puede ser una condición suficiente para afirmar la no inter traducibilidad. Porque nosotros también normalmente salimos de nuestros propios nichos en el seno de una misma cultura cuando accedemos a otros de sus contextos. En un laboratorio, o en un ciclotrón, estaríamos completamente fuera de nuestro contexto y seríamos incapaces de entender lo que se dijera. Sin embargo, en esos casos no decimos que existe una brecha cultural porque supuestamente tenemos la capacidad general de entender los términos de la ciencia post-galileana y de obtener una comprensión más profunda de los procesos que se desarrollan en relación con los "objetos familiares". Sabemos situar esos intercambios incluso a pesar de no poseer ese saber especializado. (A veces hablamos, siguiendo a C.P. Snow, de dos culturas para subrayar las grandes diferencias que existen entre las ciencias y las humanidades[16]).

Por decirlo de otro modo, a diferencia de un campesino de la Edad Media que, por un cambio temporal, aparece de repente entre nosotros, comprendemos la finalidad de esas prácticas. Es esto precisamente lo que se le escapa al persa o al español del ejemplo. Es cierto que las diferencias se manifiestan en términos descriptivos que no son inter-

traducibles, como “dialéctica” o “aporía” o “sacrificio, y “víctima” (los términos en náhuatl que no podemos traducir). Pero se puede entender que las diferencias son, en un sentido más profundo, también lingüísticas. En sí mismas esas prácticas se constituyen en el lenguaje, en ciertas formas discursivas o de comunicación, antes o quizá de forma simultánea a su descripción. Podríamos imaginar que, cuando Sócrates comenzó a interrogar de ese modo tan incómodo (incómodo y desafiante), todavía no se había acuñado el término “dialéctica”. O puede que fuera Platón quien después lo inventara. Los sacrificios aztecas que escandalizaron a Cortés y a sus hombres se desarrollaron a partir de lenguajes rituales, complejas interconexiones gestuales, símbolos e intercambios verbales que expresaban ciertos significados de las relaciones divino-humanas. Aprender un nuevo lenguaje no significa solo dominar el léxico descriptivo que emplea para designar objetos que se encuentran ante nosotros y que son accesibles a todos. Hay cosas así, sí: conejos, elefantes, árboles, manos, pies, frutos comestibles, y saber su nombre ayuda mucho para empezar a comunicarnos en un primer encuentro. Pero la comprensión recíproca exige algo más. Se produce una inconmensurabilidad insalvable o la no inter-traducción[17], cuando no somos capaces de dar sentido a los grandes ámbitos discursivos de aquellos juegos del lenguaje, que son cruciales. Pero para hacerlo, necesitamos comprender algo que va más allá de lo que podríamos entender solo comparando su vocabulario descriptivo con el mundo-accesible-para-nosotros. Tenemos que ser capaces de comprender cómo a través de toda esa gama de medios se constituyen sus significados humanos, algunos de los cuales pueden también en principio resultarnos extraños.

Ciertas palabras de un lenguaje, además, pueden ser difíciles de interpretar porque no solo están relacionadas con sus prácticas centrales sino que las constituyen de un modo decisivo. Veámoslo con un ejemplo que ha sido políticamente muy importante para nosotros: el modelo político, heredado de la polis griega (y también en cierto modo de la república romana), que se basaba en la igualdad de los ciudadanos, una igualdad que era esencial en su concepción del autogobierno y de la libertad. Este modelo no es posible sin una formulación de las demandas de igualdad, sin que se convierta en un término valioso y aplicable a ciertas sociedades y contextos pero no a otros. Podría haber existido una igualdad similar en otras sociedades primitivas, pero sin formular; no así en la polis griega porque en ella la igualdad estaba relacionada con las normas que indicaban quién y cómo debería gobernar y, por tanto, tenía que ser reconocida normativamente de algún modo.

Ni que los espartanos se describieran a sí mismos como iguales (*homoioi*), ni las normas sobre la isegoría en las polis democráticas, ni la lucha por la isonomía ni otras cuestiones afines constituían rasgos superfluos que podrían haber faltado y, aun así, las sociedades hubieran continuado siendo las mismas. La autodescripción como iguales constituía un componente esencial de este modelo, es decir, de la relación de igualdad, y debido a ello exigía una comprensión común y explícita que, sin aquella autodescripción, no podía darse.

Este es un ejemplo de lo que podríamos llamar dimensión constitutiva del lenguaje. Hay modos en que el lenguaje que empleamos constituye una parte esencial de nuestros sentimientos, objetivos, relaciones sociales y prácticas. En ocasiones el aspecto esencial del lenguaje puede ser puramente un rasgo expresivo, como cuando las diversas formas en que nos dirigimos a alguien ponen de manifiesto cómo es nuestra relación con él. Sin embargo, puede ser también esencial a un determinado sentimiento o en relación con determinadas descripciones.

Es esto lo que ocurre en el caso de la polis. Para su modelo político la autodescripción como iguales resultaba esencial. Y era así no en términos causales, como podemos decir que era esencial para ellas el aislamiento o la infraestructura del trabajo esclavo. Para la práctica de la igualdad era esencialmente necesario su reconocimiento recíproco. No podría ser categorizada como práctica sin ese reconocimiento, es decir, sin que sus integrantes la hubieran aceptado como norma.

Por decirlo de otro modo, esa norma no puede ser comprendida de manera independiente de otras prácticas: en este caso, en concreto, las relativas al autogobierno de los ciudadanos. Al mismo tiempo, las prácticas son impensables sin las normas. Sin entender esa relación constitutiva, el observador externo no puede hacerse una idea adecuada del significado descriptivo.

Si fuéramos miembros de una cultura totalmente despótica y visitáramos la Atenas clásica, oiríamos "igual" y "como" (*isos, homoios*). Sabríamos el significado de estos términos aplicados a piedras o palos; quizá también en relación con una casa o un barco. Podríamos hacer una traducción exacta de los mismos a nuestro lenguaje nativo, por ejemplo el persa. Y sabríamos que también a veces dichos términos se aplican a los seres humanos: al hacer referencia a su parecido físico o a su peso. Pero ese particular uso griego de la palabra nos extrañaría. Los griegos para nosotros tendrían una combativa y perversa manera de aplicarlo a seres humanos que no nos parecen iguales: unos son altos, otros bajos, unos nobles, otros plebeyos, etc.

Lo que tendríamos que comprender es la dimensión política de esos términos. Quizá sea para nosotros difícil de entender que esos hombres bajos y plebeyos se nieguen a someterse a los más altos nobles. Esto puede que nos resulte evidente al presenciar sus actitudes agresivas o su enfrentamiento. Pero no podríamos comprender el valor de esa forma de vida. El conflicto podría ser para nosotros simplemente un conflicto o el síntoma de una ruptura inminente. No entenderíamos que se trata de un modo de vida diferente y viable. (De un modo parecido, algunos franceses de principios de siglo XVIII pensaron que Inglaterra debía estar al borde de la crisis, al institucionalizar la contradictoria y perjudicial "Leal oposición de su majestad").

Tenemos que entender el ideal de un pueblo de agentes libres, en el que ninguno de sus integrantes recibe órdenes de otro, y en el que los ciudadanos deben gobernarse a sí mismos, sin que eso reduzca el coraje, la iniciativa y el patriotismo al actuar conjuntamente para defender sus libertades. Estos ciudadanos ejercen su derecho a deliberar en conjunto sobre lo que harán, pero el derecho a hablar no resta eficacia a su acción como agentes y soldados[18]. Nosotros, como persas, sin embargo, no percibimos

el valor de este tipo de vida, o lo que sus integrantes consideran valioso, su concepción de la dignidad del hombre (se referían a hombres, es decir, varones adultos y libres) que depende de ser agentes de ese tipo y tener esa libertad.

Consideraciones similares podrían hacerse en relación con ciertos modos de emplear la palabra "libertad". Veamos lo que opina un observador, hostil a la polis, que muchos siglos después escribe abogando por un orden despótico. Para él no tendría sentido la libertad como un estatus adscrito a una determinada práctica de autogobierno. A su juicio, libertad solo puede significar ausencia de obstáculos físicos y a lo sumo puede ampliarse para incluir también ausencia de coacción legal[19].

Lo que nunca sería capaz de entender el observador persa, ni Hobbes, es que "igual", "libre" y otros términos, como "ciudadano", definen un horizonte de valor. Son palabras que articulan la sensibilidad de los ciudadanos sobre estándares inherentes a ese ideal y modo de vida. Estas articulaciones son constitutivas de su modo de vida y por eso mismo esta no resulta comprensible si no se entienden primero aquellos términos.

Pero a la vez tampoco podemos entender esos términos sin entender la sensibilidad que ayudan a articular. No se pueden entender de un modo representacional, como si fueran descripciones de una realidad independiente, es decir, como predicados que "corresponden" o no a determinados objetos que tienen una existencia independiente. Es verdad que también describen ciertas relaciones y condiciones sociales. Pero estas relaciones y condiciones solo pueden existir si los agentes implicados reconocen ciertas preocupaciones, definidas de una determinada manera; no apoyarían esas relaciones y estados si no fuera así. En sí mismos esos términos son esenciales para que dichas preocupaciones, definidas así, sean reconocidas. Mediante ellos el horizonte de preocupaciones de los agentes se articula adecuadamente y hace posible esas prácticas, condiciones y relaciones.

Así pues, para entender lo que esos términos representan, su función representativa, hemos de comprenderlos antes en su función articuladora constitutiva. Tenemos que entender cómo determinados horizontes de preocupación pueden conducir a una concreta articulación.

¿Cómo hacerlo? No hay ninguna fórmula, pero es evidente que debe existir algún tipo de implicación con la comunidad en cuestión. Para penetrar en su discurso, hay que tratar al menos de mantener un discurso con ellos. Al principio los intercambios serán primitivos y tendrán que ver con cuestiones que son accesibles a ambos; pero solo de este modo podemos alcanzar más tarde a aquellas cuestiones en las que los significados humanos se constituyen. Es esto lo que resulta profundamente equivocado en la tesis sobre el aprendizaje del lenguaje de Quine y Davidson. Tanto la "traducción radical" (Quine) como "la interpretación radical" (Davidson) parten de una situación de aprendizaje en la que el que aprende observa lo que el hablante comunica, su contexto, lo que lo precede y le sigue. Esa postura es la misma que la del que cultiva la ciencia: observar un objeto. Esto podría valer si el objetivo fuera, por ejemplo, comparar los términos que utilizan para referirse a un "objeto familiar" con los de nuestro vocabulario, pero no cuando se pretenden comprender los fines y significados que determinan sus

prácticas y su forma de vida. Insistir en que «nuestro esquema y nuestro lenguaje actuales se entienden mejor como extensionales y materialistas»[20] tiene sentido también en relación sobre ese limitado objetivo, pero es difícil incluso determinar lo que podría suponer si nuestra pretensión es comprender de lo que hablan.

En este punto es en el que la concepción de Gadamer se muestra más adecuada. En su comprensión de las ciencias humanas, Gadamer subraya el paradigma "conversacional" y no el modelo sujeto / objeto. El éxito en la comprensión se logra no por una teoría adecuada del objeto, sino por medio de la "fusión de horizontes", como indicamos antes. Esta concepción tiene en cuenta también lo dicho en los párrafos precedentes, es decir, que podemos salvar las lagunas de la comprensión relacionándonos con los otros. Pero el intercambio ha de estar basado en un fundamento más o menos relevante porque de lo contrario se pueden producir distorsiones. Y, en tercer lugar, durante el proceso de comprensión, ambas partes pueden finalmente ver que se ponen en cuestión o se rechazan sus propias autocomprensiones previas.

Con frecuencia se puede llegar a este último resultado porque al comprender las acciones desde una perspectiva al principio extraña e incomprensible, se superan las primeras e implícitas comprensiones acerca de lo que es normal o humanamente posible. Si nos queremos adaptar a este nuevo modo de ser sin distorsionarlo es necesario superar las imágenes culturales que nos mantienen cautivos sobre las posibilidades humanas. De ese modo podemos concluir que comprender el sacrificio azteca como una práctica diabólica nos impide justamente entenderlo y que, por tanto, considerarlo como componente de una religión extraña no es la solución. De ese modo nuestras tipologías van siendo sorprendidas de par en par.

En general se podría decir que para superar posibles equívocos hemos de ser conscientes de que hay otras posibilidades, es decir, de que nuestro modo de ser no es ni el único ni el "natural", sino uno posible entre muchos. No podemos considerar ingenuamente nuestro modo de hacer o interpretar las cosas como el más obvio.

Si comprender entonces al otro depende de la fusión de horizontes, y no es diferente al modo en que la ciencia observa sus objetos, la consigna podría ser: no se puede comprender al otro sin modificar nuestra propia comprensión.

La comprensión que los gobernantes tenían sobre los gobernados o los conquistadores sobre los conquistados —especialmente en los siglos más recientes del amplio imperialismo europeo— se basaba en que pensaban tranquilamente que los términos necesarios estaban ya en su vocabulario. De hecho gran parte de la ciencia social de nuestro último siglo puede ser considerada como una reformulación de ese clásico error humano. Además la satisfacción de gobernar, más allá del botín, el intercambio desigual, la explotación laboral y muchos otros elementos incluyen esa reafirmación de la propia identidad que nace de ser capaz de vivir en una ficción sin que aparezca una cruel refutación. La verdadera comprensión siempre tiene costes para la propia identidad: esto es algo que los poderosos han experimentado dolorosamente. Será un rasgo de nuestro mundo del mañana, o eso esperamos, que ese coste no esté tan desigualmente repartido.

Claro está que ese coste aparece como coste para la identidad previa. Pero puede ser también una ganancia una vez que se ha producido el cambio. Es enriquecedor para nosotros saber que existen otras posibilidades humanas en nuestro mundo. Pero no se puede pasar por alto que a veces resulta doloroso comprobarlo.

El momento decisivo, entonces, es aquel en que el otro nos interpela, en el que las diferencias dejan de ser catalogadas como errores, faltas o formas no desarrolladas de lo que somos, y se nos desafía a verlo como una alternativa humana viable. De forma inevitable esto pone en cuestión nuestra propia autocomprensión. Es la postura que Gadamer denomina "apertura", que contrasta con el modo en que la ciencia se enfrenta a sus objetos, en donde pretendo «salirme reflexivamente de esta relación con el otro y hacerme así inasequible para él»[21]. «La apertura al otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí»[22].

Al cuestionar el modelo sujeto / objeto como modelo para las ciencias humanas con el paradigma de la conversación, Gadamer ha mostrado la gran importancia que tiene el intercambio igual para poder superar realmente las barreras culturales[23].

3.

Asimismo, la confianza —podría incluso decirse la fe— en la capacidad humana de comunicarnos, a pesar de las grandes diferencias culturales existentes, se funda también en la tesis fundamental de Gadamer sobre la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*). Accedemos a nuestra cultura natural por medio del aprendizaje del lenguaje, entendido de un modo amplio como antes dijimos. Pero como seres humanos también somos capaces de aprender otros lenguajes. Aunque el significado de nuestros mundos respectivos sea diferente e incluso opuesto, siempre podemos en principio llegar a comprender al otro. Decimos 'en principio' porque es evidente que en la práctica puede resultar extremadamente difícil, y en concreto, puede verse dificultado por una enorme cantidad de impedimentos, como el conflicto, el miedo, la desigualdad de poder, la arrogancia y otros fenómenos parecidos.

¿Qué hay detrás de la posibilidad de aprender otros lenguajes? Porque tenemos que ser conscientes de que nada nos garantiza poder comprender el significado de toda forma de vida. Podemos imaginar la existencia de seres extraterrestres cuyos significados morales o espirituales resulten para nosotros confusos, si es que podemos emplear estos términos. Y de un modo parcial también podemos imaginarnos una incapacidad parecida para comprendernos entre los hombres. Podríamos, por ejemplo, discutir sobre la belleza del último concierto para piano de Mozart, o sobre la profundidad espiritual de los últimos cuartetos de Beethoven, y una persona completamente sorda sería incapaz de de comprender o tomar parte en la conversación. En este caso diríamos que se trata de una dificultad insuperable. Pero también una incomprensión similar sufriría quien no entendiera de música occidental, aunque más tarde fuera capaz de fusionar su horizonte con el nuestro.

Nuestra capacidad por superar grandes diferencias culturales, a pesar del enorme esfuerzo y tiempo que requiere, es un hecho remarcable sobre el que quizá todavía no hemos profundizado ni del que nos hemos asombrado suficientemente. Nuestra situación parecer ser esta: todos los niños nacen con ese potencial, es decir, pueden ser integrados en una u otra comprensión cultural de significados humanos mediante su acceso a un lenguaje y a una forma de vida ("lenguaje" en sentido amplio). Ese potencial solo puede ser realizado mediante una inducción, por lo que debe realizarse en una variante concreta. Pero sabemos (1) que el niño podría haber accedido con el mismo éxito a cualquier otra cultura; y (2) que el niño puede aprender una segunda cultura.

Esto significa que, aunque fuertemente condicionados por las formas expresivas/integrantes/manifestativas de una cultura, los seres humanos no estamos encerrados en ellas. Y no lo estamos porque tenemos la capacidad originaria de comprender e integrarnos en cualquiera de ellas. En este caso funciona otro tipo de contacto, parecido al que nos hemos referido al tratar de nuestro afrontamiento cotidiano con nuestro mundo. De igual manera por ejemplo que Johnny no está encerrado en un conjunto de creencias sobre su entorno, porque tiene la capacidad básica de ir y comprobar lo que le decimos, por su originario contacto con las cosas, tampoco Sara se encuentra encerrada en la cultura individualista occidental, sino que como antropóloga puede acceder a otra cultura y comprender una identidad determinadas por animales totémicos y una geografía sagrada. El contacto en este último caso se basa en esa originaria y aún no desaparecida capacidad humana de vibrar con determinados significados, aquellos significados que son posibles de acuerdo al espectro humano, un espectro que sólo se podría determinar si examináramos en concreto en qué culturas artificiales tendría un bebé la capacidad de desarrollarse. No es necesario añadir que nadie hará jamás el experimento, y si alguien pretendiera hacerlo tendría que ser encarcelado.

En un caso, el contacto consiste en el trato real con el mundo y nos permite fundamentar nuestras representaciones (creencias formuladas). En el otro caso, consiste en la capacidad de responder, vibrar con y dar sentido a los significados humanos; además nos permite ir más allá, no tanto de las representaciones (aunque están implicadas aquí) , sino de un tipo de impresión mediante el cual una cierta gama de significados se ha convertido para nosotros en significados humanos. Y estas dos habilidades están entrelazadas y enraizadas en nuestros más básicos comportamientos corporales.

Podemos especular sobre de qué depende esa capacidad para comprender significados humanos y hallaríamos un amplio abanico de explicaciones. Algunas de ellas se centran en la intrínseca naturaleza humana, entendida tal vez en términos evolutivos. Otras explicaciones están relacionadas con nuestras capacidades racionales. En otros casos se refieren a algo exterior a nosotros, relacionado con el más allá, un significado que estaría relacionado con nuestra posición erguida: como Dios para la tradición judeo-cristiana-musulmana, el nirvana o la irrealidad del yo. O la gran corriente de la vida que atraviesa el cosmos, tal y como lo evoca en un sentido Wordsworth y en otro Dostoievski. Hay

muchas más hipótesis sobre esta cuestión. Pero no es posible decidirse por una de ellas; incluso puede que todas estén equivocadas. Pero el fenómeno al que se refieren es verdadero y relevante y desfiguraríamos el diálogo intercultural si no lo tuviéramos en cuenta.

Gadamer escribe en la estela de la obra pionera de Heidegger. Así su "principio de caridad" está determinado por la teoría del contacto. A su juicio los diversos mundos están constituidos lingüísticamente, pero los lenguajes responden a algo, intentan articular algo que corresponde a la condición humana. Si queremos decir que el lenguaje o la cultura, al constituir nuestros mundos, median en nuestro contacto con el universo y con nuestra naturaleza humana, tendríamos al mismo tiempo que añadir que nuestro contacto no se agota en el lenguaje. Más bien surge primero, con el trasfondo o el contexto de nuestra existencia animal, siguiendo los impulsos del instinto que se enfrenta al entorno y, en segundo lugar, como especificación de una capacidad más general, que no se pierde nunca completamente, y que es lo que hace posible que accedamos a una u otra concreta variante de significados humanos.

Así nunca estamos encerrados en un solo lenguaje y podemos adentrarnos en otras concepciones, dar sentido a lo que dicen otros o descubrir su significado, sin necesidad de mucho tiempo ni esfuerzo. Y no estamos encerrados porque la creación del lenguaje y del mundo no son arbitrarias. Responden a algo. Esta es la tesis que está detrás de la imagen heideggeriana que considera al hombre como "pastor del ser"[24]. Y ese algo en cuestión, no está oculto inexorablemente para otros seres humanos, aunque sea extraño, incomprensible o aborrecible. Al menos, esto es la pretensión de un tipo de fe humanista.

Cierto es que la comprensión mutua no explica la "fusión de horizontes" tal y como es entendida por Gadamer. Se puede aprender otro lenguaje o adentrarse en otra cultura sin ser capaz de traducir ese lenguaje ni explicar la cultura a nuestros congéneres. Ser bilingüe o bicultural es una cosa, pero ser capaz de armonizar nuestra cultura y nuestro lenguaje con el de otros es otra muy diferente. Afirmar que los lenguajes son inconmensurables quiere decir que hay elementos de un lenguaje que no se pueden traducir a otro. Y el hecho de haber aprendido dos no cambia esto.

Lo que Gadamer llama "fusión" constituye un nuevo nivel en el que somos capaces de relacionar un conjunto de significados humanos con otro y elaborar un conjunto compartido de términos que posibilitan la relación entre diversas opciones fundamentales. En ese proceso ampliamos nuestros lenguajes nativos, enriquecemos nuestro vocabulario y dilatamos su gama de referencias, de modo que se alcanza una comprensión más amplia. La antropología y la historiografía están repletas de esos lenguajes de contrastes, como la distinción entre la culturas de la culpa y de la vergüenza, o entre el intercambio de dones y el intercambio económico, sobre el que reflexionó M. Maus.

Pero como ilustran esos ejemplos, son siempre proyectos frágiles y sometidos a cuestionamientos. No podemos estar nunca completamente seguros de no haber desfigurado una u otra de las culturas que se comparan. Y además es muy probable que ciertas diferencias se resistan siempre a la conciliación. En este sentido, un elemento

esencial de la concepción que defendemos, la del realismo plural, que explicaremos en el capítulo 8, es tener siempre presente esa posibilidad de la falta definitiva de conciliación. Solo con tiempo y esfuerzo se puede señalar lo que se puede o no lograr. Pero no existe ningún tipo de garantías a priori.

Sin embargo, con anterioridad y como condición de todos estos intentos de fusión se produce una comprensión de lo inicialmente extraño o diferente, basada en nuestra habilidad común de aprendizaje en tanto animales humanos lingüísticos. El "principio de caridad" depende de esta condición, correctamente entendida. Está fundada en una teoría del contacto que descansa finalmente en un "realismo" no problemático. Puede que con ello se permite la existencia de distancias insalvables o de algún tipo de inconmensurabilidad entre las culturas humanas, pero hace comprensible que podamos normalmente manejarlas de alguna manera, aunque no logremos ir más allá y fusionarlas.

Por otro lado, los inconvenientes que se descubren en el principio propuesto por Davidson provienen de su continuo apego a la imagen mediacional. Así, cuando afirma que no existen esquemas conceptuales inaccesibles, aduce un argumento antirrealista clásico: las condiciones de posibilidad de nuestra comprensión de los significados de los otros como significados nos impide incluso reconocer un esquema conceptual radicalmente distinto. Hemos de liberarnos de la imagen mediacional para enfrentarnos fructíferamente a la cuestión del intercambio cultural. Es este uno de los muchos ejemplos que muestran lo importante que es identificar y escapar de esa imagen (*bild*) mediacional que se encuentra tan profundamente arraigada en nuestra cultura.

[1] La expresión es de E. Husserl y procede de su conferencia *Crisis*, en la que se identifica con la postura fundamental de Descartes a pesar de todas las diferencias. Para la propia actitud de Descartes frente a las autoridades establecidas, pueden verse las referencias negativas a "nuestros apetitos y nuestros preceptores" en el *Discurso del método*, o. c., p. 110. Para la de Locke, la introducción al *Ensayo sobre el entendimiento humano*, o. c.

[2] Una mayor reflexión sobre la función expresivo-constitutiva del lenguaje se encuentra en Charles Taylor, "La importancia de Herder", en *Argumentos filosóficos*, o. c.

[3] Cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas,* o. c.

[4] Cfr. D. Davidson, "De la idea misma de un esquema conceptual", recogido en *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje* (Barcelona, Gedisa, 1995), p. 189 y ss.

[5] Cfr. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, o. c.

[6] Esta frase deja totalmente claro el rechazo de Davidson de la característica (1) de la imagen del mediacionalismo que hemos establecido. Pero la imagen depende también de otros rasgos, como hemos señalado más arriba. Cfr. D. Davidson, "De la idea misma de un esquema conceptual", recogido en *De la verdad y de la*

interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje, o. c., p. 203.

[7] Cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca, Sígueme, 2005), p. 376-377.

[8] Ibidem, p. 375.

[9] Cfr. M. Harris, *Caníbales y reyes* (Madrid, Alianza, 2011).

[10] Cfr. P. Bourdieu, *El sentido práctico* (Madrid, Taurus, 1991).

[11] La centralidad del cuerpo en relación con los significados humanos del cuerpo permiten decir tanto que existen necesidades y acciones humanas reconocibles universalmente, basadas en nuestra común constitución biológica, como que cada cultura puede transformar todos nuestros gestos y acciones corporales en función de los significados humanos que define, como han señalado algunos pensadores como Merleau-Ponty y Foucault. Incluso las acciones más "básicas" —cómo se come, cómo se expresa el deseo sexual, cómo comienza una conversación con otra persona— tienen diferentes formas en las diversas culturas y el extraño a ellas se encuentra en peligro de errar gravemente. Sin embargo, en raro que encontremos problemas para reconocer el tipo de acción en este nivel "básico", ya que los estilos se presentan como variaciones de un tema común. Sabemos que están comiendo, o incluso contemplamos hambrientos la comida, aunque sean diferentes, por ejemplo, las normas de educación en la mesa (en algunos sitios se come en silencio, en otros se sorbe y se eructa), las reglas de la comensalía, o la relación de la comida con los significados humanos (en la cultura A, por ejemplo, puede que las comidas sagradas sean importantes, pero no en la cultura B).

[12] Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, o. c., p. 363-364.

[13] Cfr. D. Davidson, "De la idea misma de un esquema conceptual", recogido en *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, o. c.

[14] Ibidem, p. 196.

[15] Ibidem, p. 201.

[16] Cfr. C. P. Snow, *Las dos culturas y la revolución científica* (Buenos Aires, Sur, 1963).

[17] Está claro que un término en L puede que no sea traducible a L', pero esto solo es cierto para L' durante un tiempo (donde L' es un lenguaje natural). Y es así porque los lenguajes pueden acuñar neologismos, ampliarse y desarrollarse, como vimos. Es significativo que algunos conceptos de culturas más lejanas a las nuestras entren en nuestro lenguaje por medio de la importación de la palabra, junto con explicaciones etnográficas. Palabras como mana, tabú y seppuku lo muestran. Es verdad que solo importar esa palabra no ayuda, como ha mostrado el ejemplo de tabú, una término que empleamos libremente y que tiene poca relación con su significado original polinesio. Cfr. M. Sahlins, *Social Stratification in Polynesia* (Seattle, University of Washington Press, 1958).

[18] Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, vol ii (Madrid, Gredos, 2008), libro iii, 34-36.

[19] Cfr. Th. Hobbes, *Leviatán* (México, FCE, 2014), capítulo 21.

[20] Cfr. D. Davidson, "De la idea misma de un esquema conceptual", recogido en *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, o. c., p.194.

[21] Cfr.. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, o. c., p. 436.

[22] Ibidem, p. 438.

[23] Para una discusión más amplia, vid. Charles Taylor, "Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes", recogido en *Dilemmas and Connexctions: Selected Essays* (Cambridge, Belknap Press of University of Harvard, 2011), capítulo 2.

[24] Cfr. M. Heidegger, "La vuelta", recogido en *Filosofía, Ciencia y técnica* (Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2007), p. 196.

7.
EL REALISMO RECUPERADO

Hasta ahora hemos intentado mostrar que si nos liberamos de la imagen mediacional, descubrimos contactos no mediados con la realidad cotidiana. Si se tiene en cuenta que el debate entre realismo y antirrealismo únicamente tiene sentido desde la óptica mediacional, estamos en condiciones de afirmar que deja de tenerlo al liberarnos de su influencia. O, por decirlo de una manera más precisa, es posible afirmar que la propuesta de un realismo no problemático en relación con el mundo no es un arriesgada tesis filosófica.

Paradójicamente, sin embargo, al advertir que la percepción del mundo es una coproducción y que los objetos están configurados por nuestra incrustación corporal en el mundo cotidiano, parecería como si comprender cómo son las cosas en sí mismas, es decir sin interacción con el hombre, no fuera posible. En la medida en que nuestras prácticas de afrontamiento cotidiano abren directamente el mundo cotidiano, al mismo tiempo clausurarían nuestro acceso al universo tal y como es en sí mismo.

Rorty acepta también esta nueva forma de la distinción interior / exterior. Desde su punto de vista, nos encontramos confinados dentro de nuestras prácticas de afrontamiento. No solo la ciencia no puede ser entendida como el descubrimiento de una realidad independiente, sino que además, según Rorty, no es necesario entenderla así. El afrontamiento comprometido es la única forma de realismo válida y la única que necesitamos para que sea también válida la ciencia.

Por nuestra parte, queremos defender tanto nuestro acceso encarnado y directo a los objetos del mundo cotidiano, es decir, a los objetos tal y como se muestran, como una concepción realista de la ciencia que posibilita describir las cosas que existen en el universo tal y como son en sí mismas, es decir, con independencia de nuestras capacidades corporales y nuestras prácticas de afrontamiento. Rorty critica esta postura en su debate con Taylor: «El realismo sólo se vuelve interesante cuando complementamos el habla llana y el sentido común con la distinción “en sí” *versus* “para nosotros”. Me parece que la carga del argumento recae sobre Taylor, ya que él piensa que esta última distinción no se puede dejar atrás sin más, sino que hay que dar cuenta de ella. Creo que ni él ni nadie ha explicado todavía por qué no podemos dejarla atrás y punto. Semejante explicación tendría que decirnos más de lo que hasta ahora se nos ha

dicho sobre cuál es el bien que tal distinción se supone que nos hace. Sigo confiando en que Charles Taylor, un articartesiano tan ferviente como yo, se me una a la hora de abandonarla. Pero, ay, él persiste en coincidir con Bernard Williams (…) y otros admiradores de Descartes en que resulta indispensable»[1].

Es aquí donde la postura de Rorty, que llamaremos "realismo deflacionario" y que sostiene que todos los objetos, también los de la ciencia natural, solo resultan inteligibles en el trasfondo de nuestro afrontamiento incrustado, por lo que la perspectiva "desde ningún lugar" es literalmente incomprensible, se diferencia de nuestra propuesta, que calificaremos de "realismo robusto", y que afirma que para comprender el estatuto de los objetos de la ciencia natural es necesario defender la existencia de una realidad independiente. Para el realismo robusto, el deflacionario, es un antirrealismo apegado todavía a esa imagen interno-externo. No es casual que Hilary Putnam lo defendiera denominándolo *realismo interno*[2], una visión que ya ha abandonado.

Pero ¿no hemos sucumbido nosotros a esa misma lógica? ¿No es el realismo interno el único válido si se dice que tenemos acceso directo al mundo cotidiano justamente porque está configurado por y para seres encarnados como nosotros? ¿Cómo es posible mantener que el significado primario e insoslayable de las cosas depende de nuestra existencia corporal en el mundo y, al mismo tiempo, de la validez de la ciencia, que pretende describir los objetos del universo en sí mismos, es decir, de un modo totalmente independiente de nuestra condición corporal? Si la experiencia vinculada es primaria y el modo desvinculado deriva de ella, ¿cómo defender o aproximarnos siquiera a esa "visión desde ninguna parte"? De todo ello, tendríamos más bien que concluir que todo ha de hallarse en relación con los cuerpos y las necesidades que inexorablemente tenemos. Pero, si es así, ¿cómo puede ser que el sencillo realismo que defendemos no sea deflacionario?

Para responder a estas dificultades, hemos de aceptar el desafío que Rorty expresaba en la cita anterior. Es decir, tenemos que decir «más de lo que hasta ahora se nos ha dicho sobre cuál es el bien que tal distinción se supone que nos hace»[3]. A partir de las aportaciones de Merleau-Ponty y Samuel Todes, intentaremos decirlo.

Comencemos reflexionando sobre la idea de que el mundo de un agente está formado por su propia existencia corporal. ¿Qué significa que un "mundo está formado" por algo? Se afirma así una relación ligeramente distinta a la de la causalidad ordinaria con la que a veces se confunde. Veamos el modo en que nuestra condición de agentes corporales configura el mundo. Se trata de un fenómeno diferente al de que nuestras funciones como agentes esté determinadas por causas físicas. Por ejemplo, como agentes con capacidad de percepción no podemos ver una pared situada detrás de nosotros. Esto tiene una explicación causal. Las peculiaridades de la luz y de mi constitución física hacen imposible que llegue a mi retina la luz reflejada en la pared que está detrás de mí. En este sentido, sin duda la encarnación conforma mi percepción y, de algún modo, también mi "mundo"[4].

Pero la siguiente situación sería distinta. Cuando me siento en un sitio y percibo lo que ocurre ante mí, todo se halla orientado verticalmente: algunas cosas están arriba, otras

abajo; hay profundidad: algunos objetos están cerca, otros lejos. Algunas cosas están a la mano, otras fuera de su alcance; hay "obstáculos insalvables" que impiden mi movimiento, mientras que otros son "fácilmente desplazados". Puede ser también que mi posición no permita una buena perspectiva y que me tenga que mover a la izquierda, etc.

Así es el mundo "formado" por la corporalidad, es decir, el modo en que lo experimento o vivo, es esencialmente el propio de un agente con cuerpo en posición vertical que puede relacionarse con los objetos, acercándose si quiere alcanzar los que se encuentran lejos; que percibe con facilidad algunas cosas, pero no otras; que tiene capacidad de salvar algunos obstáculos, aunque no todos, y que puede moverse para mejorar su percepción, etc.

Decir que nuestro mundo es esencialmente el propio de un agente equivale a decir que los términos que describen nuestra experiencia —los que hemos entrecomillado— solo tienen sentido en el trasfondo de nuestra corporalidad. Para entender lo que se halla "a mano" se ha de comprender qué es un agente con las capacidades corporales propias del hombre. Seres de otro planeta serían incapaces de entenderlo como un predicado proyectable. Puede que entendieran alguna descripción del mismo equivalente en extensión, pero para proyectar el término como nosotros lo hacemos se ha de entender primero qué es un ser humano corporalizado y entre otras cosas se ha de contar con manos.

Cuando se dice, pues, que nuestra experiencia está configurada por nuestra constitución corporal, se pueden querer expresar dos tipos de relación muy diferentes. En el primer ejemplo, el del muro detrás de mí, nos percatamos de las consecuencias que dicha constitución tiene para nuestra experiencia. En el segundo, nos damos cuenta cómo esa experiencia esta conformada por nuestra constitución, es decir, que su descripción tiene sentido gracias a nuestra encarnación. El primer tipo de relación se manifiesta en enunciados cotidianos que expresan relaciones causales contingentes. El segundo, por el contrario, se refiere a las condiciones de inteligibilidad de dichos términos. Hablamos de este último tipo de relación cuando decimos que el mundo está configurado por nuestro cuerpo, por nuestra cultura y por nuestra forma de vida.

Pero que nos sea imposible dejar de hablar de las cosas en sí y de la verdad como correspondencia depende del descubrimiento de una tercera relación con el mundo, además de las ya mencionadas de causalidad e inteligibilidad. Pues si se privilegia la causalidad se termina en el naturalismo. Si se privilegia la inteligibilidad, o bien nos vemos obligados a señalar que los objetos de la ciencia están constituidos por la experiencia y derivan de ella, como Husserl y Merleau-Ponty, de modo que la fenomenología conduciría al idealismo, o bien como Rorty, llegaríamos a la conclusión de que los objetos de la ciencia no son ni más ni menos independientes de nosotros que los objetos ordinarios, como un camino de piedras, una habitación cálida o una puesta de sol y entonces no tendríamos más remedio que aceptar las tesis del realismo deflacionario[5].

Para que la ciencia tenga sentido y resulte compatible con el realismo robusto de la mayoría de quienes la practican es necesario comprender nuestra condición encarnada de

un modo que dé sentido a los diversos modos en que nos relacionamos con el mundo cotidiano y con las estructuras del mundo físico. Solo así veremos cómo surge nuestra comprensión de las cosas en sí y de la verdad como correspondencia, pero también que dicha comprensión trasciende tanto nuestro contacto directo y causal con el universo como nuestra primordial relación de inteligibilidad con el mundo cotidiano.

Consideremos lo que comporta beber un vaso de agua que tenemos en nuestra mano. Para empezar, hemos de ver el vaso. No es una hazaña pequeña. Para percibirlo completamente, tenemos que alinearnos con las fuerzas causales del universo físico. Como seres corporales, hemos de encontrar lo que buscamos, movernos a una distancia adecuada teniendo en cuenta el tamaño del objeto, mantener frente a él un campo de visión libre de obstáculos. Espontáneamente, como muestra la teoría causal de la percepción, nuestra habilidad nos sitúa en una posición desde la que recibimos la luz. El universo, pues, nos fuerza a ubicarnos y situarnos en armonía con él y nos recompensa, siempre que nos adaptemos a sus demandas, con una buena visión. Pero somos tan hábiles a la hora de alcanzar esa percepción óptima de las cosas que no somos conscientes de que, para ver un objeto, hemos tenido que aprender a alinearnos y someternos a las constricciones impuestas por la naturaleza. Si existiera un obstáculo o alguna dificultad y estuviéramos obligados a situarnos en una nueva posición, podríamos darnos cuenta de que nuestro movimiento para lograr una comprensión perceptiva máxima solventa la distancia entre la influencia causal de la naturaleza sin sentido y nuestra experiencia perceptiva con él.

Para coger el vaso del que ya tenemos una comprensión visual, adaptamos nuestro mano a su forma física. Y, finalmente, nuestro cuerpo debe ser capaz de ponderar su peso para levantarlo y llevarlo hasta nuestra boca. Como ha indicado John Searle, si cogemos una jarra de cerveza de plástico creyendo que es de peltre, derramaremos su contenido. Asimismo, desde el principio hasta el final, todos nuestros movimientos y nuestra orientación han de tener en cuenta la ley de la gravedad.

Como Todes señala, solo podemos percibir y actuar eficazmente si nos encontramos situados en el campo vertical de la tierra:

«Con respecto al campo vertical, podemos estar bien o mal orientados, es decir, boca arriba o boca abajo. El campo vertical es el que determina la dirección de nuestro cuerpo. Al estar orientados en nuestro campo horizontal en relación a los objetos, pero de acuerdo con el campo horizontal mismo, no tiene sentido hablar de derecha e izquierda, ni de delante o detrás»[6].

«Hay por tanto una prioridad fenomenológica del campo del mundo, según el cual debemos orientar nuestros yoes descentrados, sobre el campo horizontal de nuestra experiencia autocentrada en el mundo. Esta prioridad se refleja en la prioridad fenomenológica de nuestra capacidad para lograr una orientación vertical en el mundo por encima de nuestra capacidad de una correcta orientación con respecto a los objetos en nuestro campo horizontal de nuestra experiencia del mundo. Nuestra capacidad de estar en pie normalmente nos da la capacidad para actuar, pero no al revés»[7].

Nuestra orientación con respecto al campo vertical es el ejemplo más iluminador de esa especial combinación que se da entre espontaneidad y receptividad que exige nuestra postura en el universo para actuar eficazmente en el mundo.

«Nuestro problema inicial no es ni conformarnos (acceder) a esta influencia, ni resistirnos a ella: ninguna de estas cosas tiene sentido en relación con la percepción. Nuestro problema es orientarnos más eficaz que ineficazmente en este campo de influencias; alinearnos en este campo de modo que nos capacite con cierta seguridad a hacer lo que necesitamos (…). Manteniendo nuestro equilibrio logramos mantenernos en posición vertical gracias a que estamos en vertical en relación con ese campo vertical constante de influencia en que nos hallamos. El equilibrio no es ni puramente activo, como sería moverse, ni puramente pasivo, como sería ser movido. Es tanto activo como pasivo, y una cosa a través de la otra»[8].

Gracias al equilibrio descubrimos que la determinación de los objetos depende de nosotros, pero también que sólo podemos determinarlos si nos hallamos ante una realidad que es verdaderamente independiente. Únicamente si empleamos la fenomenología para profundizar en el mundo perceptivo y determinado conceptualmente donde normalmente el análisis comienza podemos descubrir esto. Solo si se dice algo más de lo que ya se ha dicho en la historia de la filosofía seremos capaces de ver lo que los filósofos próximos al sentido común, como Aristóteles, han advertido siempre, esto es, que estamos en contacto con el cosmos, pero no en virtud de una capacidad contemplativa separada y desencarnada, sino justamente en virtud de nuestro cuerpo material y activo, un cuerpo que está vinculado y que se orienta de la manera adecuada para afrontar las cosas.

Tal vez un defensor radical del realismo deflacionario no dudaría en rebatirnos y replicase que es cierto; debemos ser realistas en relación con el mundo cotidiano y con el universo, pero decir metafísicamente que nuestras creencias se corresponden con lo que las cosas son en sí mismas es por ello también inútil. Como Rorty señala: «Charles Taylor opina que, una vez que uno sale de debajo de la epistemología, desemboca en un "realismo sin concesiones". Yo pienso que se desemboca en una posición en la que la única versión del "realismo" que le queda a uno es esa trivial, de sentido común y carente de interés, según la cual todas las creencias verdaderas son verdaderas porque las cosas son como son»[9].

Según Rorty, sobre lo que determina la verdad de las proposiciones científicas, no podemos decir nada más que lo que decimos acerca de la verdad de nuestras creencias sobre objetos cotidianos. En ambos casos hay correspondencia con lo que son las cosas, pero también dependen de nuestra incrustación. No añade nada apuntar que las verdades sobre el béisbol dependen de nuestros cuerpos y acuerdos culturales, mientras que las de la ciencia describen el ser de las cosas de un modo totalmente independiente a nosotros y a nuestra forma ordinaria de darles sentido.

Si consideráramos nuestras creencias como dadas y garantizadas por otras creencias, sin profundizar sobre su elaboración, tendría razón Rorty: la teoría de la verdad como correspondencia no suma nada a lo que se dice al afirmar la verdad de nuestros

enunciados cotidianos y científicos. Pero esto no significa que la correspondencia no aporte nada relevante. Porque si no lo hace es porque se encuentra ya implícitamente en el trasfondo de comprensión del que depende nuestra búsqueda de saber, tanto cotidiano como científico.

Si volvemos a reflexionar sobre nuestro modo originario y primordial de estar en el mundo, en el que nos vemos obligados a responder a los "ofrecimientos" de las cosas, podemos comprendernos a nosotros mismos como vinculados a un mundo que al mismo tiempo favorece pero también limita lo que podemos hacer. Tenemos que adoptar ante él la postura correcta; de otro modo, podríamos frustrarnos o algo peor. Las cosas que se nos manifiestan en forma de obstáculos, apoyos o facilidades, en resumen, como "ofrecimientos" tienen, por decirlo de alguna manera, solidez y profundidad óntica. Determinan las condiciones que limitan nuestras acción y actividad. Pero poseen lo que la filosofía ha llamado una "naturaleza" que hemos de tener en cuenta y respetar.

Esto significa que, además de constituir para nosotros "ofrecimientos", las cosas poseen otras características: una estructura que subyace a todo lo que permiten o hacen posible. Para responder a nuestras necesidades, algunos objetos tiene que ser rígidos, como por ejemplo un palo de golf o un palo para recoger la fruta; otros deben ser flexibles, como una cómoda cama hecha de plumas. Pero los objetos rígidos pueden flexibilizarse y los flexibles hacerse rígidos. ¿Qué es lo que hace a cada objeto "normalmente" una cosa u otra? Y ¿qué lo que los hace ser una cosa ahora y después otra? Ofrecer una respuesta a estas preguntas es explorar esa dimensión de los objetos que está todavía oculta, pero que explica y late en la cara que nos muestran.

Así, nuestra trasfondo de comprensión no solo da por sentado nuestro contacto con unas condiciones que son independientes de nosotros y de nuestra capacidad por hacer inteligibles las cosas. También cuenta con que existen otros objetos en nuestra experiencia cotidiana que nunca seremos capaces de explicitar y que nuestra experiencia con los objetos cotidianos revela y oculta al mismo tiempo su estructura subyacente y explica la experiencia que tenemos de haber llegado a un acuerdo con algo que es independiente de nosotros.

Pero Rorty y todos los realistas deflacionarios insisten en sus argumentos. Si se puede decir algo sobre el realismo de los enunciados científicos verdaderos es que se basan en el realismo del trasfondo de nuestra experiencia cotidiana, por lo que dichas verdades no serán ni más ni menos dependientes de nuestras prácticas que nuestras afirmaciones verdaderas sobre ellas. Ni siquiera la convincente descripción de Todes que explica el trasfondo de comprensión del campo vertical como un "campo" —o sea, como una fuerza universal que fluye hacia abajo a través de nosotros—, es el descubrimiento de una fenomenología independiente de una precomprensión, sino que, antes bien, es una muestra de la influencia que tiene la concepción moderna de la gravedad. Aristóteles no alcanzó una comprensión de esos campos, pero se supone que experimentó también esa fuerza en su cuerpo, no entendiéndola como un campo independiente que ha de tener en cuenta todo agente, sino como un objeto natural que tiende hacia su lugar natural en el

centro de la tierra, una tendencia que todo ser humano tendría que resistir para lograr mantenerse erguido.

Desde este punto de vista, parece como que no fuera posible una descripción de nuestro encuentro directo y corporalizado con la realidad cotidiana, incluso si esa realidad fuera experimentada como independiente e inagotable, que hiciera inteligible la visión "desde ningún lugar". El énfasis en la inteligibilidad del trasfondo correlativo a nuestra estructura corporalizada descubre justamente lo contrario: la visión desde "un lugar", es decir, la del inscrutamiento corporalizado. Por decirlo de otra manera, cuando pretendemos describir la otra cara de los objetos, es decir, la estructura del universo en sí, lo único que podemos hacer es apuntar esas condiciones independientes que nos limitan y nos exigen que nos adaptemos a ellas; pero la descripción de dicha estructura dependerá siempre de su relación a nuestro vocabulario, a nuestras prácticas y a nuestras habilidades corporales de afrontamiento.

Está claro que el universo posee una estructura independiente y que nosotros como seres encarnados hemos de tenerla en cuenta para hacer posible la experiencia; pero si únicamente fuéramos capaces de describir cómo nos afectan esas condiciones limitantes como seres corporales, estaríamos aún en la órbita del realismo interno. ¿Cómo puede el realismo robusto salir de ese trasfondo de comprensión que hace inteligible nuestro contacto cotidiano con las cosas, así como nuestros esfuerzos por comprender sus dimensiones ocultas? Si no pudiera hacerlo, no tendríamos más remedio que dar la razón a Rorty y al realismo deflacionario: todas nuestras afirmaciones de correspondencia serían internas y redundantes.

Puede ser que, en efecto, todo nuestro conocimiento de esa estructura independiente del universo estuviera en relación con nuestro trasfondo actual de comprensión sobre las condiciones limitantes, que se ubica en nuestra actividad corporalizada. Pero sorprendentemente Galileo y compañía descubrieron que no podemos poner entre paréntesis nuestra experiencia encarnada y directa del mundo cotidiano. Podemos prescindir de ciertas propiedades que tienen los objetos cotidianos y que dependen de nuestros sentidos, de la forma y de las capacidades de nuestro cuerpo material, e incluso de nuestra experiencia de encontrarnos en contacto con una realidad independiente. Somos, por tanto, capaces de descubrir e investigar un universo físico con propiedades no sensibles como el color, la orientación, la solidez, el peso, etc. Un universo donde no existiera ni lejos, ni cerca, ni arriba, ni abajo, ni antes ni después. Sin embargo, felizmente esta desmundanización, como la llama Heidegger, no fue sólo un logro negativo porque, al poner entre paréntesis el mundo de nuestra experiencia cotidiana, descubrió leyes causales universales y clases naturales, algunas de cuyas propiedades servían para explicar causalmente otras.

Pero también se puede interpretar este descubrimiento desde un prisma idealista. Kant señaló que aquello que quedaba tras poner todo entre paréntesis, el espacio homogéneo cartesiano y la sucesión pura de estados que constituían la base de la nueva ciencia, estaba también en dependencia de nuestras capacidades receptivas, de manera que nunca podríamos conocer las condiciones limitantes tal y como son en sí. También

pragmatistas como Rorty han subrayado que no podemos conocer las cosas en sí mismas, sino que para describirlas estamos limitados por nuestro vocabulario[10].

La razón principal por la que Rorty defiende esta postura es que la descripción del universo depende de nosotros, de modo que, aunque existieran esas condiciones limitantes, no podríamos conocer nunca su estructura en sí, sino solo tal y como nosotros la conceptualizamos. Esto sería consecuencia de ese argumento filosófico según el cual una descripción correcta de la estructura del universo no tendría sentido, pero critica a Taylor ridiculizando la idea de que el universo tenga su propio lenguaje. Es obvio que no habla. Pero sigue siendo una cuestión abierta si existe una descripción que se corresponda con su estructura esencial y que esté relacionada solo de manera contingente con nuestra manera de dar sentido a las cosas.

Si la idea de una descripción privilegiada del universo en sus propios términos *tiene sentido* es una *cuestión filosófica* que, como trataremos de mostrar, debe ser respondida afirmativamente. Sólo entonces estaremos en posición de preguntarnos por la otra cuestión, es decir, interrogarnos sobre si existe en verdad una descripción privilegiada de ella (y si nuestra ciencia está en camino de descubrirla). Pero dicha pregunta no puede recibir contestación mediante ningún argumento filosófico. El nominalismo puede tener razón al afirmar que todos los nombres colectivos del universo se encuentran configurados por nosotros mismos, pero puede ser también cierto que la estructura del universo tenga una —o quizá muchas— descripciones correctas que guarden correspondencia con su estructura. Es importante tener en cuenta que no se trata de una cuestión metafísica ni retórica, sino empírica. Gran parte de la plausibilidad de la que goza el realismo deflacionario se basa en aceptar a priori que una descripción del universo tal y como es en sí mismo es una idea incoherente, con la consiguiente valoración que hace de las afirmaciones científicas desde este punto de vista. Nosotros proponemos examinar la evidencia empírica en sus propios términos.

En primer lugar, ¿podría el universo tener una inteligibilidad propia frente a la cual nuestra descripción fuera meramente particular y contingente? A nuestro juicio, la respuesta es sí, sería posible, siempre que existieran clases naturales con propiedades esenciales y si nosotros designáramos esas clases naturales con un modo provisional de referencia que no nos comprometiera en relación a aquellas que, de haberlas, consideraríamos como las únicas esenciales.

Saul Kripke ha defendido la posibilidad de esta ciencia realista mediante lo que ha llamado “designación rígida”, en particular la designación rígida de las especies de clases naturales.

Por recurrir también a dos de los ejemplos que pone Kripe, podemos investigar objetos brillantes y dorados y concluir al final que es esencial a ellos tener un peso atómico de 79, independientemente de si son dorados o no. O, por referirnos al otro ejemplo, podríamos considerar provisionalmente que un relámpago es un destello de luz en el cielo nocturno, y al final comprobar que es esencial en él una descarga eléctrica. En el primer caso, se designa una posible clase natural con la descripción de un ejemplo: esta cosa es dorada. Es esto lo que determina la referencia, pero no compromete al

investigador ni le exige afirmar que sea esa la propiedad esencial[11]. De ese modo la descripción inicial, a pesar de estar en relación con nuestros intereses y capacidades, deja abierta la posibilidad de que la investigación halle propiedades esenciales. Kripke muestra que esa referencia demostrativa hace inteligible que podamos acceder a clases naturales cuyas propiedades esenciales no dependen de nuestro modo de acceder a ellas.

Una vez que nos desembarazamos de esta última versión de la imagen mediacional, la de que solo podemos conocer objetos a partir de nuestras prácticas y sólo mediante descripciones basadas en ellas, y la consideramos una "imagen", la tesis de que nos encontramos encerrados en nuestro propio modo de inteligibilidad hasta el punto de que una visión desde ningún lugar carece de sentido se revela como una afirmación que requiere (pero no tiene) una justificación filosófica. Entonces la carga de la prueba cambia, y la evidencia del progreso de la ciencia postgalileana es la única que necesitamos para sostener que cada vez alcanzamos una mejor comprensión de las condiciones de frontera/limitantes que encontramos en nuestra percepción y que nos obligan a sincronizarnos con la estructura del universo tal y como es en sí.

Esta evidencia resulta familiar y en un momento dado fue convincente, pero al haber sido puesta en cuestión de maneras cada vez más sutiles dentro de contexto interior / exterior, es necesario que la revisemos ahora.

Hasta ahora hemos defendido que (1) nos enfrentamos más y más eficazmente con los ofrecimientos dispuestos por el mundo perceptivo; 2) conseguimos cada vez una mejor captación de los objetos que nos rodean; 3) ciertas prácticas culturales son más coherentes y menos distorsionantes que otras y las reemplazan. Ahora añadiremos que (4) algunas concepciones de la naturaleza explican mejor que otras cómo funciona el universo, y nuestra ciencia natural constituye con diferencia la mejor explicación disponible.

Reflexionemos otra vez sobre nuestro afrontamiento cotidiano. Cuando nos percatamos de que hay anomalías en nuestra experiencia perceptiva, tenemos la capacidad de determinar qué es lo erróneo en nuestra comprensión y rectificarla. Si entramos en una cafetería que nos parece demasiado grande teniendo en cuenta el edificio en que se encuentra, la anomalía se resuelve cuando nos damos cuenta de que tiene las paredes llenas de espejos. Así las cosas encajan y nuestra percepción, al principio confusa y parcial, se aclara y corrige. De igual modo, al conocer una ciudad, obtenemos una mejor comprensión de la misma y no nos sorprendemos ni desorientamos en cada esquina. Generalmente, en nuestros contactos perceptivos con el mundo cotidiano, nos vemos solicitados siempre a lograr una comprensión cada vez más clara y fiel de nuestro entorno.

Se pueden adaptar esos mismos reemplazamientos que nos ayudan a corregir nuestra experiencia perceptiva y utilizarlos para explicar una concepción de la ciencia natural que sea compatible con el realismo robusto. También la ciencia tiene sus propios modos internos de progresar. Más que afirmar con Thomas Kuhn que los universos de Aristóteles y Galileo no pueden compararse, puesto que responden a intereses diferentes, hay cuestiones que los aristotélicos trataron y que más tarde solucionó Galileo: por

ejemplo, que los proyectiles de las catapultas y las armas no siguen una trayectoria recta hacia su lugar natural en el centro de la tierra, sino parabólica. O, por poner un ejemplo más sencillo, al que ya nos referimos en el capítulo 3, si se asume que la tierra se mueve y el sol no, Copérnico explica mejor el movimiento de los cuerpos que los defensores de los epiciclos y, de ese modo, los astrónomos podían darse cuenta de que se entendía mejor el sol como una estrella que como un planeta.

Los cambios de paradigma resultan obligados porque las nuevas comprensiones resuelven algunos de los problemas de las concepciones anteriores. A la luz de una nueva teoría, vemos los antiguos problemas como irresolubles y a pesar de que las nuevas concepciones conllevan también problemas, se espera resolverlos con el paso del tiempo. Así el planteamiento galileano sobre la inercia nos permite solventar las insalvables paradojas del "movimiento violento" en que incurría la concepción aristotélica clásica. Bajo sus presupuestos, todo movimiento tenía que explicarse en función de una fuerza actual, por lo que el movimiento continuo exigía una fuerza causal continúa. Pero en el lanzamiento de objetos o proyectiles, como las balas de cañón, no existía fuerza causal ninguna. Todo el *explanandum* desaparece y el fenómeno se explica con claridad al cambiar de punto de vista y al tener en cuenta la inercia, ya que entonces se deben explicar los cambios de velocidad, pero no el movimiento.

De igual modo, el trasfondo cultural de comprensión de la ciencia también progresa. El éxito de Kepler al lograr una comprensión más clara y completa de los fenómenos astronómicos mostró que los avances también eran posibles dentro de trasfondo de comprensión aristotélico si se precisaba que no se podían ni debían explicar del mismo modo todos los fenómenos, los terrestres y celestes. Esto, a su vez, socavó la concepción griega de la ciencia como *empiria*, igual que los descubrimientos de Galileo destruyeron la idea medieval de *scientia* y al final llevaron a la comprensión moderna de la ciencia como investigación. Como Heidegger apunta, la investigación difiere tanto de la *scientia* como de la *empiria* ya que establece un fundamento universal y desde su perspectiva busca resolver los problemas, por lo que no concibe las anomalías como hechos antinaturales, extraordinarios o milagrosos. Esta nueva concepción de la ciencia como "imagen del mundo" nos proporciona al mismo tiempo una comprensión más profunda y potente de la naturaleza[12]. Con el proyecto newtoniano, muchos más fenómenos tienen sentido, es decir, constituyen un todo más coherente que el ofrecido por la sistematización aristotélica de nuestra experiencia cotidiana.

De este modo podemos darnos cuenta de que también las revoluciones científicas son casos de reemplazo. Si no se aceptan inmediatamente es porque las concepciones antiguas están todavía muy arraigadas, pero no porque estén justificadas racionalmente. La prueba de ello es que, cuando se comprende el nuevo modo de ver las cosas, como sucede tanto en el ejemplo del café lleno de espejos como en el de la ciencia, no hay forma de volver a aceptar de nuevo la concepción anterior.

Gradualmente vamos desarrollando teorías que supuestamente corresponden con las estructuras que encontramos en nuestro afrontamiento cotidiano. Así comprendemos que para actuar eficazmente no solo hemos de superar nuestra inclinación hacia el centro de

la tierra, sino que nos percatamos de que hemos de lograr equilibrio entre las influencias ejercidas por el campo gravitacional. También vamos aprendido cada vez más cosas sobre el funcionamiento de nuestros órganos sensibles y sobre la propagación de la luz y el sonido. A su vez, todo ello nos permite explicar por qué nos movemos como lo hacemos con el fin de lograr una captación perceptiva adecuada.

La estructura de esa naturaleza independiente que limita lo que podemos hacer y que lo facilita cuando nos sincronizamos con ella es cada vez mejor comprendida por la ciencia, con lo que también retroalimenta nuestra comprensión cotidiana y la mejora. Al tiempo nos confirma en nuestra convicción de que la ciencia describe la estructura del universo tal y como es en sí mismo y con la que desde el principio nos encontramos en contacto directo. Pero aunque Rorty aceptara que la ciencia natural está determinada por formas de razonar que explican ciertos cambios de paradigma, como el que conduce de la mecánica aristotélica a la ciencia post-galileana, seguiría afirmando que decir que el fin de la ciencia es ofrecer una descripción correcta de la realidad no añade nada a nuestra comprensión. Esa pretensión de correspondencia seguiría, a pesar de todo, siendo ociosa.

Entenderíamos mejor su opinión mediante una analogía. Imaginemos que vemos a una banda de jazz compuesta por diez músicos ensayando una pieza. La están tocando, pero de repente uno de ellos cambia su parte: todos sonríen y asienten. Sí, así suena mejor. Pero entonces otro músico hace lo mismo con idéntico resultado. Se pueden comparar las improvisaciones de los músicos con los cambios de paradigma. En el ejemplo, los músicos reconocen que los cambios son buenos, es decir, creen que la pieza mejora e incluso la propia naturaleza de la música que tocan los exige.

Pero ¿de qué serviría subrayar que la nueva versión es más fiel a la idea de la música o de lo que en verdad esta es? Sin duda sería como camuflar con metafísica pomposa lo que sabemos, pero esto complicaría las cosas en lugar de aclararlas.

Rorty dice algo similar sobre la ciencia. A pesar de que el cambio de Aristóteles a Newton estuviera exigido por las reglas, lo único que mostraría es cómo funciona el juego de la ciencia. El juego mismo es su propia justificación o, de tener alguna otra, sería que "funciona" para nosotros, seres humanos, y que contribuye a hacernos la vida más cómoda, más larga, más productiva y más próspera. Pero no aporta nada sostener que el propósito de todo este juego es describir correctamente una realidad que es independiente de nosotros.

Incluso aunque "funcionar mejor" se refiera al aumento de nuestro poder de predicción y control que nos ha deparado en muchas áreas gracias a las contribuciones de la ciencia moderna pos-galileana, hay también numerosos ejemplos de teorías que se aceptan sin esos beneficios tecnológicos (e incluso teniendo en cuenta que tal vez nunca los tengan, como ocurre con la cosmología), y a pesar de ello, normalmente creemos que el control tecnológico, cuando es posible, prueba que hemos dado con la estructura subyacente correcta.

Hay dos temas diferentes en este asunto: si cuando nuestras teorías científicas progresan somos más capaces de realizar predicciones y controlar fenómenos, y si es

evidente que esas teorías se corresponden con la realidad independiente. Creemos que no hay duda de que, cuando unas teorías son sustituidas por otras para explicar un problema, también mejora nuestra capacidad de predicción, y también se abren nuevos ámbitos en los que podemos manipular mejor la naturaleza para que sirva a nuestros fines.

Pero es más difícil llegar a una consenso entre los filósofos acerca de si ese control demuestra que las teorías corresponden o reflejan de un modo más fiel la estructura del universo. A nuestro juicio, y como en la percepción cotidiana, donde las anticipaciones son más fiables si mejora nuestra comprensión de las cosas del mundo y de cómo se comportan, igualmente y en la medida en que la ciencia y la tecnología conducen a realizar mejores predicciones y a un mayor control del mundo cotidiano, deberíamos aceptar que también hacen posible una mejor comprensión de la estructura del universo. Pero el realista deflacionario podría responder que, para los pragmatistas, el control no es una prueba de correspondencia, sino solo una consecuencia que tienen las teorías científicas que desarrollamos porque sirven a nuestros fines. Además generalmente desarrollamos y aceptamos solo aquellas teorías que acrecientan nuestro control. Desde este punto de vista, lo que queremos decir no es que hemos logrado una verdadera comprensión de la estructura, sino un mayor control.

De ese modo parece que ni el reemplazo de unas teorías por otras ni el control son criterios suficientes para convencer a quienes sostienen que no podemos escapar de nuestro lenguaje, de nuestras capacidades o prácticas —es decir, que toda inteligibilidad está necesariamente en relación con nuestras descripciones y con lo que nos funciona— de que el progreso y el poder de la ciencia muestran que nos estamos adentrando en la estructura del universo tal y como es en sí mismo.

¿Cómo convencerles? Tal vez nada pueda convencer a quien desee mantenerse bajo la influencia de la imagen interno-externo kantiana. Pero podemos preguntarnos si esa distinción no realista entre lo que "funciona" y lo que se acerca a la verdad tiene sentido en la práctica real de los científicos.

Veamos un caso parecido. Imaginemos que estamos asistiendo a la final de la Copa del Mundo en Berlín con un amigo de alguna parte (indeterminada) de Estados Unidos que no sabe de fútbol. Le explicamos que "el equipo que marque según lo determinado por las reglas gana". Pero nuestro amigo se sentirá decepcionado. Podría haber llegado a esta misma conclusión sin necesidad de que se lo dijéramos. Sería diferente si le explicamos qué es un gol, etc. Lo que necesita comprender es el significado del juego.

Si la ciencia es un "juego", entonces su significado estriba en reflexionar sobre cómo funcionan las cosas que nos rodean, incluidos los factores y fuerzas que nos afectan, lo que implica describir las leyes que determinan su comportamiento. Y no se puede explicar a alguien nada de esto sin utilizar términos como "verdadero", "correcto" o "real", pues sería como explicar el fútbol sin "gol" o "marcar" por ejemplo.

Pero por si todas estas reflexiones tampoco fueras suficientes para convencer al lector antirrealista, añadiremos una más. Del mismo modo que la descripción fenomenológica de nuestro afrontamiento con las cosas cotidianas muestra que no estamos encerrados en

nuestra mente o en nuestra piel, sino abiertos a un mundo compartido, la práctica científica puede revelar fenómenos que demuestren que nuestras teorías verdaderas se corresponden con un universo que existe independientemente.

[1] Cfr. R. Rorty, *Verdad y progreso*, o. c., p. 127.

[2] Cfr. H. Putnam, *Razón, verdad e historia* (Madrid, Tecnos, 2006).

[3] Cfr. R. Rorty, *Verdad y progreso*, o. c., p. 127.

[4] No hay una correlación legaliforme entre luz y visión. La radiación electromagnética que afecta a mi retina es una condición necesaria, pero no suficiente para ver el muro. Pensar otra cosa es incurrir en lo que Merleau-Ponty llama error de estímulo, en el que incurría el empirismo. En el ejemplo del muro detrás de mí, señala que, a pesar de que la estimulación de la retina tiene fuertes limitaciones, mi campo visual no, y que, de hecho, damos sentido al muro detrás de nosotros, de la misma manera que captamos una fachada de un modo diferente a una casa. Si creyera que hay un abismo detrás de mí, el mundo de enfrente también tendría otra apariencia. Cfr. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, o. c., p. 87 y ss.

[5] Para un análisis del realismo deflacionario independientemente al nuestro, se puede recurrir a la descripción que hace Arthur Fine de lo que llama actitud ontológica natural. Cfr. A. Fine, *The Shaky Game* (Chicago University Press, 1986).

[6] Cfr. S. Todes, o. c., p. 123.

[7] Ibidem, p. 124.

[8] Ibidem, p. 125. La introducción de Piotr Hoffmann a *Body and World* subraya la importancia que tiene la explicación fenomenológica de Toddes sobre el equilibrio para salvar a la fenomenología del riesgo de idealismo. Somos conscientes de nuestra gran deuda con el novedoso y convincente análisis de Todes y con la apreciación de Hoffman acerca de su importancia.

[9] Cfr. R. Rorty, *Verdad y progreso*, o. c., p. 127.

[10] Fenomenólogos como Husserl, y quizá también Merleau-Ponty, concluyeron que, por lo tanto, las leyes y entidades de la ciencia deben ser abstracciones, vinculadas con el mundo cotidiano de la vida como un mapa a un terreno, en relación al cual adquieren todo su significado. Cfr. E. Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Buenos Aires, Prometeo, 2013). Nominalistas como Ian Hacking añaden que, para tener algo que describir, debemos primero organizar el caos de datos disponibles en conjuntos funcionalmente útiles. Ver I. Hacking, ¿La construcción social de qué? (Barcelona, Paidós, 2001). Todos comparten la conclusión de que no podemos salir de nuestras capacidades perceptivas, ni de nuestro lenguaje ni de nuestras prácticas.

[11] No creemos que la necesidad implicada en las afirmaciones de esencias exija afirmaciones sobre lo mundos posibles de David Lewis. Dagfinn Follesdal, por ejemplo, se muestra partidario de una forma de designación rígida al igual que Kripke, pero incluso con unas presuposiciones ontológicas menores. Para Follesdal, las consideraciones de "todos los mundos posibles" se resuelven en consideraciones sobre objetos que nuestro lenguaje nos permite hacer aunque tenemos muchas creencias falsas sobre los objetos, no conocemos muchas de sus propiedades ni tampoco cómo cambiarán con el tiempo. Cfr. Follesdal, "Essentialism and Reference", recogido en L. Hahn (ed.), *The Philosophy of W. V. Quine* (La Salle, Open Court, 1986), p. 97-115, especialmente, p. 107. Asimismo, S. A. Kripke, *Identidad y necesidad* (México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1978).

[12] Cfr. M. Heidegger, "La época de la imagen del mundo", recogido en *Caminos del bosque* (Madrid, Alianza, 1996), p. 63 y ss. Ver también Jan Assmann, *Moisés el egipcio* (Madrid, Oberón, 2003).

8.
UN REALISMO PLURAL

Como acabamos de ver, en el siglo XVII nuestra cultura se preguntó por la estructura del universo en sí, independiente de toda interpretación humana, y al final terminó desarrollando una ciencia próxima a esa concepción "desde ninguna parte" (capítulo 7). Igualmente, otros pensadores han creído sucesivamente descubrir una estructura invariable, una naturaleza humana independiente, que en principio podría ser comprendida por cualquiera y que subyace a toda esa multitud de intercambios culturales con el mundo (capítulo 6). Hemos intentado defender estas tesis realistas en los capítulos 6 y 7, pero defender exige responder a las objeciones fundadas que se plantean y requiere que desarrollemos nuestra comprensión del realismo robusto tanto en las ciencias humanas como en las culturales.

Ya vimos en el capítulo 7 que la explicación de Kripke sobre la designación rígida nos permitía entender que se puede descubrir el significado de términos científicos en el universo que en esencia dependen de nuestras prácticas de dar sentido. Pero la designación rígida tiene también sus problemas. No solo permite afirmar que, en la medida en que nuestra ciencia revela las propiedades esenciales de una clase natural, descubre si existe en el universo; también exige que cualquiera que emplee esos términos adecuadamente ha de referirse a esos tipos mediante sus propiedades esenciales. Si hemos hallado la propiedad esencial del oro, debe ser verdad que, incluso para los egipcios, el oro tenía un peso atómico de 79. Si el significado determina la referencia, la tesis de Kripke exige aceptar también que siempre que los egipcios se referían al oro estaban hablando sin saberlo de una clase natural con un peso atómico de 79 sin saberlo.

Así podríamos concluir que las culturas antiguas que tenían otra concepción de su naturaleza estaban equivocadas. No haría falta añadir nada más. Aquellas concepciones podrían ser comparadas con las visiones erróneas de la historia de la ciencia occidental, como las teorías sobre el flogistón o el calórico. En una determinada época histórica, con este último nombre fue hipostasiada una sustancia para explicar por qué se quemaba un objeto. Se creía que este era un término de clase natural, ya que su presencia explicaba el calor y su ausencia la falta del mismo. Pero durante los dos últimos siglos o más se ha llegado a la conclusión de que era una teoría errónea que no llevaba a ningún sitio.

Cabría decir lo mismo, por ejemplo, de la idea del oro de la alquimia renacentista o de muchas culturas antiguas, como la de los aztecas o las antiguos egipcios, para quienes ese material precioso desempeñaba una función importante. Podríamos traer a colación ejemplos parecidos, como las primeras concepciones sobre el rayo, que se creía que estaba provocado por las divinidades, y que al descubrir que era una descarga eléctrica se superaron para siempre.

Pero no deseamos aceptar esta consecuencia del argumento de Kripke, pues han existido culturas que han abierto mundos que bien pueden resistir la comparación con el nuestro. Es verdad que para nosotros, y para la comprensión moderna y occidental de la naturaleza, una propiedad esencial explica por qué un determinado elemento se encuentra sometido a un gran número de leyes causales y que estas son válidas siempre y en todo lugar. Pero para otros culturas, como la de los antiguos egipcios, la propiedad esencial del oro podría haber residido en su carácter sagrado, y tal vez esto explicara a su vez su brillo divino. ¿Cómo sostener que las afirmaciones científicas se corresponden con lo que la naturaleza es en sí misma sin aceptar al mismo tiempo las implicaciones del realismo científico de Kripke, es decir, sin aceptar que, en la medida en que nuestra comprensión científica de la naturaleza es verdadera, las diferentes creencias de otras culturas son simplemente falsas? ¿O, por decirlo de otro modo, que la suposición de los egipcios de que la propiedad esencial del oro era su poder sagrado y que causaba su brillo es simplemente errónea?

Para responder a esta cuestión, hemos de recordar que tal vez seamos nosotros la única cultura que sostiene que, si son verdaderas, nuestras teorías sobre las clases de entidades del universo corresponden a lo que estas son en sí mismas. Otras culturas no se han preguntado cómo es el universo en sí de la misma manera en que lo ha hecho la ciencia moderna occidental. No cuentan con esa visión "desde ninguna parte". Solo gracias a esta noción tendemos a afirmar que nuestra definición de los términos de clases naturales tienen el mismo significado en todo lugar y tiempo para cualquiera que los use correctamente.

Es cierto que si nuestra comprensión científica fuera la verdadera, también sería verdad para el mundo de los antiguos egipcios, aun cuando no la entendieran. Pero de ello no se sigue que sus ideas sobre el oro tuvieran que estar determinadas por nuestra ciencia. Ni tampoco que tuvieran una comprensión alternativa y antagonista sobre el oro como clase natural "desde ninguna parte" o que fueran realistas deflacionarios *avant la lettre*. Se supone que el carácter sagrado del oro no era entonces comprendido como "relativo a su descripción", pero tampoco sería correcto afirmar que para ellos era una verdad que todo el mundo debía aceptar. Cuando nos retrotraemos a la época de las culturas politeístas, es obvio que la realidad es más compleja. Cada pueblo tenía sus dioses, pero vagamente se reconocía también que otros tuvieran los suyos, sin la tentación de afirmar que no existían o eran irreales. Así es como los pueblos antiguos del Mediterráneo comprendían el dilema de la pluralidad religiosa, que fue también cada vez más evidente para muchas más personas en las "multiculturales" del mundo antiguo. Todos, excepto los judíos que afirmaron que los dioses de otros pueblos eran

simplemente invenciones, “hechas por manos humanas”, para escándalo de muchos[1]. Sin embargo, entre los hombres, se encuentra mucho más extendido el politeísmo. También entre los aborígenes de Norteamérica parece haberse dado esa ontología plural de lo divino.

Es difícil reconstruir las concepciones culturales de aquellas épocas para responder a la cuestión que inevitablemente nos surge, esto es, entre todas esas interpretaciones sobre la divinidad, incluyendo la posibilidad de que todas sean falsas, ¿cuál es la correcta? Cualquier contestación sería inoportuna y no del todo adecuada. Se supone que estos pueblos primitivos no pensaban que estaban descubriendo verdades universales sobre la naturaleza o los dioses, ni tampoco elaboraron descripciones, sino que fue su forma de vida la que reveló la realidad desde su perspectiva. Implícitamente daban por sentado que la forma de revelarse de la naturaleza depende de lo que Heidegger llamó «otro modo distinto de ver y cuestionar los fenómenos naturales»[2] .

El realista deflacionario tiene razón en que sería un error, aceptando que el mundo se revela, afirmar como Kripke que la descripción de las clases naturales de cada mundo en concreto deben o bien corresponder a la estructura del universo en sí o ser falsas. Pero esto no exige que nos veamos obligados a aceptar esa comprensión rígida de la correspondencia. Concretamente fue nuestra cultura la que se ha interrogado por la estructura del universo en sí, independientemente de toda interpretación cultural, y la que finalmente ha desarrollado una ciencia que pretende aproximarse a una visión “desde ningún lugar”. Todas las evidencias de las que disponemos en la actualidad confirman que el oro es una clase natural y que su propiedad esencial, poseer un número atómico de 79, explica el resto de las propiedades que se enuncian en leyes causales. Otras culturas podría tener una visión diferente de lo que es una propiedad esencial y una concepción distinta del oro y, por tanto, seleccionar otras propiedades como esenciales. Cualquier propiedad del oro, también por ejemplo dónde se halló, puede ser esencial en otra cultura.

Pero no deberíamos decidirnos por el antiesencialismo. Porque al decir que la propiedad esencial del oro es el número atómico de 79 estamos explicando, o al menos intentando explicar, sus propiedades causales. Que estas propiedades causales sean importantes para nosotros es solo gracias a nuestra forma contingente de considerarlo, de modo que su número atómico podría en efecto corresponder con la estructura del oro tal y como *es en sí mismo*. Sin embargo, no exige considerar el peso atómico de 79 como *la* propiedad esencial del oro. Es esencial sólo en relación a nuestro modo peculiar de interrogarnos sobre la naturaleza con el fin de descubrir sus propiedades independientes. Los egipcios, por su parte, podrían haber relacionado las propiedades del oro con sus prácticas religiosas.

Así, lo que es el oro depende de las prácticas culturales. Esto en gran parte apoyaría al pragmatista rortyano: no deberíamos incurrir en el esencialismo científico moderno. Si nuestra ciencia es verdad, nos descubre una propiedad del oro que explica otras de sus propiedades físicas, pero esto no tiene por qué ser definitivo. Como Heidegger señala: «Estos datos de la física son correctos. La ciencia concibe gracias a ellos algo real, de

acuerdo con lo cual se rige objetivamente. Pero (…) la ciencia atañe solo a lo que *su* modo de concebir ha admitido previamente como posible objeto para ella»[3]. Teniendo esto en cuenta, también la concepción de los egipcios sobre la propiedad esencial del oro, si fuera verdad, podría corresponder o revelar una determinada dimensión de su naturaleza.

Teniendo en cuenta nuestra idea del reemplazo, podemos afirmar que, al menos en principio, tendríamos la capacidad de enseñar a los egipcios nuestra ciencia y por tanto también la diferencia entre "en sí mismo" y "para nosotros". Por su parte, ellos podrían comprender no solo que el oro es una clase natural tal y como nosotros la entendemos, y que su propiedad esencial es el peso atómico de 79, sino también que nuestra comprensión desvinculada de la naturaleza excluye su naturaleza sagrada. Pues también una visión de las cosas en sí mismas "desde ninguna parte" es un modo limitado de descubrirlas. Otra vez, indica Heidegger, «lo físicamente concebido es, por cierto, la naturaleza misma, aunque innegablemente es solo la naturaleza como campo de objetos, cuya objetividad se determina sólo por la reelaboración física y, propiamente, sólo por ella es producida»[4].

Mientras que nuestra ciencia explica la propiedad del oro de ser intachable causalmente de acuerdo a leyes universales y a su visión desde ningún lugar, la propiedad sagrada por la que brilla con un resplandor divino es solo comprensible mediante las prácticas religiosas egipcias. La correspondencia que implícitamente se afirma en las prácticas culturales premodernas, si se analiza con detalle, explica que también con ellas se consiguiera una perspectiva sobre la realidad que correspondiera a un "aspecto" de la misma, sin necesidad de contar con una visión "desde ninguna parte" que descubriera la realidad en sí. Estas prácticas revelarían poseer propiedad causales que solo se activarían mediante las mismas y que, por tanto, la visión "desde ningún lugar" propuesta por la ciencia desvinculada no podría nunca descubrir. De ese modo, lo que podría parecer misterioso e incluso imposible desde nuestra óptica científica podría ser causalmente explicado en el contexto de otras prácticas que revelan otro tipo de causalidad, extraño a nuestra ciencia, al menos tal y como la comprendemos. En este sentido, esas dos explicaciones serían incompatibles. En el caso más exagerado imaginable, las propiedades causales culturalmente activadas podrían incluso anular las propiedades causales descubiertas por nuestra ciencia. De confirmarse, la levitación o la percepción extrasensorial serían ejemplos así. Entonces nuestra física basada en la unidad tendría que ser revisada o abandonada.

Además, aunque en este momento no contemos todavía con una teoría universal alternativa a la de la naturaleza tal y como es en sí misma, aún hay muchas cosas que no comprendemos, y podría haber propiedades causales universales que nuestra ciencia occidental no fuera capaz de descubrir. Por ahora, por ejemplo, la acupuntura no ha podido explicarse según los criterios de la medicina occidental y simplemente podemos decir que existen dos visiones sobre el cuerpo, aquella que lo entiende en términos de moléculas e impulsos eléctricos y la que lo hace en función de una energía que no puede ser entendida por nuestra física. Sería un indicio de que necesitamos contar con dos

explicaciones independientes de la realidad, una que describe la naturaleza en sí para observadores desvinculados y otra, tal y como se revela a seres humano vinculados. Después de todo, tampoco los científicos ni los filósofos han conseguido reconciliar aún las teorías mecánicas de la realidad física con la aparentemente innegable existencia de la libre voluntad, la conciencia y el sentido. La convergencia en todos estos ámbitos es deseable, claro está, y serviría para apaciguar a todos los que investigamos la naturaleza de un modo occidental y nos preguntamos si nuestras teorías describen una realidad independiente; pero hemos de aceptar la posibilidad de que no haya solo una manera privilegiada en que la naturaleza funcione.

Podemos llegar así a la conclusión de que según nuestra ciencia desvinculada es verdad siempre y en todo lugar, y se sepa o no, que el oro tiene un número atómico de 79 porque esta propiedad explica todas las propiedades causales descubiertas en nuestra investigación científica; solo para una perspectiva desencantada que estudia los sucesos naturales el peso atómico de 79 es la propiedad esencial del oro. En general, pues, no hay una única propiedad esencial del oro. Dadas las consideraciones anteriores, cuando hablamos de esencias, hay que ser pluralistas.

Tras liberarnos de esa última versión de la imagen mediacional de interior/exterior, de esa hipótesis según la cual estamos encerrados en una determinada descripción de lo real, podemos mostrarnos de acuerdo con Rorty cuando afirma que no hay un único lenguaje para describir correctamente la naturaleza, mientras mantengamos también frente a él que pueden existir muchos lenguajes que describan aspectos diferentes de la realidad correctamente. Así podríamos llamar a nuestra postura "realismo robusto pluralista". Según esta visión: 1) Existen diversas maneras de acceder a la realidad (por ello, es pluralista) que, sin embargo, 2) revelan verdades que son independientes de nosotros, es decir, verdades que nos exigen revisar nuestro pensamiento y ajustarlo a ellas (y por ello es realismo robusto). Y, por último, 3) todos intento de reconducir las diferentes formas de interrogarse por la realidad a solo una forma de investigación que ofrezca una teoría unificada están condenados al fracaso (y por tanto se asegura así la pluralidad).

1.

Estamos proponiendo una concepción que es difícil de defender, pero a nuestro juicio no intelectualmente, sino desde un punto de vista retórico, teniendo en cuenta el contexto cultural contemporáneo. Hoy se defienden dos tipos de posturas: de un lado, el cientificismo moderno y, de otro, diferentes visiones subjetivistas y relativistas. Cada una de estas posturas se considera a sí misma como la única viable y se encuentran en lucha mortal una con la otra. Al mismo tiempo, cada una de ellas intenta justificar su superioridad subrayando los errores y debilidades de la otra. Para el cientificismo, toda crítica a la verdad absoluta de la ciencia moderna equivale a rechazar la idea de verdad. Para Rorty y otros, la única forma de evitar el imperialismo de la ciencia es cuestionando justamente esa categoría.

Nuestra postura modifica este panorama al introducir una tercera posibilidad. Por ello mismo estamos condenados a que cada uno de esos extremos nos incluya entre los partidarios de la postura opuesta, es decir, para los rortyanos somos cientificistas y, a juicio de estos últimos, enemigos de la verdad y de la ciencia. Para mostrar la viabilidad de nuestra concepción, tenemos pues que librar una batalla en dos frentes y diferenciarnos de ellos.

Es esto lo que hemos pretendido hacer en las páginas precedentes mostrando que la validez de los enunciados de la ciencia moderna y su pretensión de conocer las cosas tal y como son en sí mismas no contradice la posibilidad de que haya una pluralidad de perspectivas que nos revelan el mundo (¿naturaleza, cosmos, universo?).

Pero nuestra postura también puede ser criticada desde un ángulo que aún no hemos considerado. Se podría pensar que, después de todo, también nosotros hemos terminado sucumbiendo al cientificismo. Quizá la ciencia moderna dependa de una importante suposición que todavía no ha sido probada y que también nosotros hemos aceptado irreflexivamente.

¿No es ya un prejuicio occidental la preferencia por la unidad frente a la diversidad? ¿No deberíamos sospechar, siguiendo a Nietzsche y a otros nominalistas, de esa unidad que damos por supuesta? Una diversidad irresoluble, como sucede en la física cuántica, constituiría la mejor prueba de la existencia de una realidad independiente. Incluso si la exigencia de unidad se basara en la unidad de nuestro cuerpo y la percepción unificada que se correlaciona con él, como sin duda ocurre, ¿no mostraría esto que la preferencia por la unidad es también solo un prejuicio que tenemos que superar?

Antes mencionamos cómo en las épocas más tempranas de la cultura humana el reconocimiento de la existencia de otros dioses no hizo surgir la pregunta acerca de qué concepción de la divina era la única correcta. Esta actitud fue relegada en parte por el monoteísmo (judeo-cristiano-musulmán) pero también por los grandes desarrollos filosóficos del mundo antiguo. Platón y Aristóteles parten de la idea de que intentamos comprender un solo sistema cósmico coherente. Es entonces cuando se dio el paso a la unidad, que después heredó la ciencia moderna, pero que también lo acentuó al sostener que la visión privilegiada es la ofrecida “desde ningún lugar”, por encima de toda perspectiva parcial.

Existen también perspectivas privilegiadas sobre la realidad que no se basan en la visión “desde ningún lugar”, pero que buscan reemplazar al resto de visiones. Desde la de Platón, según el cual el filósofo alcanza esa perspectiva al salir de la caverna, hasta las de religiones como el judaísmo posterior, el budismo o el cristianismo, que afirman ofrecer una perspectiva universalmente válida, pero sin necesidad de situarse en “ningún lugar”.

Pero aun siendo esta comprensión de la unidad del universo una tradición consagrada en nuestra cultura, podríamos preguntarnos: ¿Es solamente un prejuicio? Creemos que la respuesta es sí y no. Sí, se trata de un prejuicio occidental si con ello nos referimos a un rasgo profundamente arraigado en nuestra concepción del mundo y basado con razón en nuestro sentido de la unidad corporal, como vimos. Pero no lo es si por prejuicio

entendemos una suposición incorporada a una investigación que ni la prueba ni la desmiente. Que una perspectiva unificada corresponde a un aspecto de la realidad es algo que justifica el éxito de nuestro modelo totalizante de ciencia (investigación) y nuestro progreso hacia esa fusión de horizontes de la que hablamos en el capítulo 6. En resumen, al final la cuestión de la unidad y de la multiplicidad se debe decidir empíricamente, en el más amplio sentido del término, es decir, por lo que al final pueda demostrarse que es verdad.

La prueba de ello es que la solución a este dilema entre unidad vs. multiplicidad está todavía discutiéndose. Pero es que además la afirmación de que, de ser verdaderas, deberían converger todas nuestra aparentemente incompatibles comprensiones de la realidad se basa también en la forma básica que tenemos de asegurarnos a nosotros mismos una captación óptima con la realidad cotidiana. No podemos aceptar dos percepciones contradictorias, como que la cafetería en la que entramos es grande y pequeña a la vez. Pero hemos de acostumbrarnos a la idea de que, mientras en la percepción cotidiana al final todas las perspectivas deben unificarse de alguna manera, se puede acceder tanto a la naturaleza humana como a la física desde diversas perspectivas, cada una de las cuales revelaría aspectos esenciales de las cosas en sí mismas tal vez incompatibles, pero también irreductibles entre sí.

Incluso limitándonos a nuestra propia historia cultural, podríamos señalar que hemos pasado por diversas etapas dependiendo de las cuales se afirmaba que la naturaleza debía ser cuidada o dominada, interpretarse como el libro de una naturaleza creada por Dios; en otros casos se pensó que era necesario objetivarla y explotarla, hasta llegar a la actualidad, en la que se concibe como una fuente que debe ser suficientemente manipulable y optimizada para obtener de ella lo máximo. La visión presocrática de la naturaleza, que la percibía en su devenir, como algo que persiste pero que amenazaba con desaparecer[5], está reapareciendo gracias a la hipótesis de Gaia, que entiende que la naturaleza nos conmina a que la preservemos. Además la concepción objetivada de la naturaleza fue ya criticada por la poesía romántica: Wordsworth hablaba de:

«un sentimiento sublime
de algo todavía más profundamente entremezclado,
cuya morada es la luz de los soles crepusculares,
y el océano circundante y el aire vivo,
y el cielo azul y la mente del hombre;
un movimiento y un espíritu que impelen
a todas las cosas pensadas, a todos los objetos de todos los pensamientos
y que se desliza sobre todas las cosas»[6].

Pero podría explicarse de otro modo que la unidad es y no es un prejuicio. Es cierto que pretendemos elaborar una teoría unificada de todos los fenómenos y tal vez esto se deba no solo a nuestra tradición cultural, sino también a nuestra condición de cuerpos encarnados en el mundo. La habilidad de unificar estas dos teorías hasta el momento separadas hace crecer nuestra confianza en ellas. Del mismo modo que los repetidos

fracasos en la convergencia de la física y la química hicieron nacer algunas dudas en el siglo XIX sobre los fundamentos de la química, más tarde la convergencia de estas dos ciencias fue recibida con satisfacción y como una prueba de que solo existía una única realidad que ambas describían.

Otros ejemplos importantes que revelan también esa preocupación por la unidad fueron los intentos por sintetizar la filosofía aristotélica con las tres grandes religiones monoteístas. Comenzaron con el trabajo del filósofo judío Maimónides, que sirvió de inspiración a otros pensadores musulmanes, como Ibn Sina y Ibn Rushd (Avicena y Averroes), quienes a su vez ejercieron influencia sobre la gran propuesta de síntesis de Tomás de Aquino. Es interesante notar que la dificultad de pergeñar una síntesis global condujo a Ibn Rushd a su teoría de la "doble verdad", es decir, le obligó a relativizar la verdad de uno u otro marco, al comprender justamente que *simpliciter* chocaban irremediablemente. Esto tiene algo en común con ciertas formas modernas de antirrealismo: podemos hallar similitudes en la solución kantiana de las antinomias. Aquino por su parte se adhirió a un realismo unificado no vinculado y se impuso la tarea de lograr una convergencia total. Si triunfó o no, todavía es algo que se discute en muchos círculos. Kierkegaard, siguiendo la idea de Pascal de que el Dios de Abraham, Isaac y Jacob no es el dios de los filósofos, y frente a Hegel, el último gran unificador, argumentó convincentemente por qué todos estos intentos están condenados al fracaso.

En suma, nuestro compromiso occidental con la coherencia y la unidad puede ser entendido desde una determinada perspectiva que estudia la naturaleza física y humana. Pero no puede ser solo esto lo que cuestionan otras concepciones metafísicas generales como el nominalismo o el perspectivismo de Nietzsche, a pesar de su pretensión de superioridad y singularidad.

Por el momento no tenemos noticia de ninguna teoría física alternativa incompatible con la nuestra, pero aún hay muchas cosas que no sabemos. Nos referimos antes a la acupuntura, que no se ha conseguido explicar según los criterios de la ciencia occidental. Puede que al final nos veamos simplemente obligados a aceptar que existen dos explicaciones sobre el cuerpo que no pueden ser integradas en un único esquema coherente. Esta situación podría resolverse de tres maneras: 1) Un estudio adicional podría revelar que estas dos ciencias tratan cuestiones muy diferentes, así que las respuestas de una no afectarán nunca a las de la otra, como según algunos ocurre entre la ciencia natural y la fe religiosa[7]. (2) Una de esas perspectivas podría al final reemplazar a la otra revelando su incapacidad por resolver los problemas que la otra sí soluciona, como sucedió con la mecánica post-galileana, que sustituyó a la teoría aristotélica del movimiento. O, finalmente, (3) una de esas ciencia podría ofrecer una teoría más general, lo que haría posible interpretar los descubrimientos válidos de la otra como casos especiales (como sucede con la teoría de Einstein, que reemplazó pero incluyó las leyes de Newton). Ni la primera ni la segunda son soluciones probables a esa extraña relación entre acupuntura y medicina moderna, tal y como ahora la entendemos. Quizá cabría admitir una variante de 3, confiando que en el futuro surja una teoría más

amplia y más profunda que explique la eficacia de ambas como casos especiales; pero algo así no está por el momento ni remotamente en nuestro horizonte.

Hay cuestiones más complicadas, como revela la infructuosa pugna que mantienen científicos y filósofos por reconciliar las teorías mecánicas de la realidad física con los aparentemente innegables fenómenos de la voluntad libre y la conciencia. A tenor de la historia de la teoría y teniendo en cuenta la creencia en la unidad de la razón en occidente, en estos casos la convergencia sería muy satisfactoria y confirmaría que nuestras teorías describen una realidad independiente. Pero tenemos que dejar abierta la posibilidad de que el universo no tenga solo una única manera de funcionar. A menos que tomemos la unidad como criterio de verdad, esas realidades separadas no suponen que no haya ninguna descripción que se corresponda con la realidad, sino que puede haber muchas.

Esta posibilidad nos obliga a plantear una pregunta más amplia: ¿puede reconciliarse una explicación de la naturaleza física significativa con una basada en un cosmos con sentido en el que los hombres tengan un lugar privilegiado? Afirmarlo mostraría que nuestra ciencia se basa en la concepción cristiana del universo y que lo interpreta antropocéntricamente. Pero dado que la base de la nuestra es el descubrimiento de leyes causales que obvian los significados humanos y a nosotros mismos, no parece que este planteamiento sea muy prometedor. Lo máximo que podría demostrar es que nuestro universo es sumamente improbable, pero que cualquier otro también lo sería y podría tener otros seres conscientes, y no hay forma de que nuestra ciencia explique que el universo podría ser causado por nosotros en nuestra mente.

Una perspectiva más prometedora (parecida a 1) es la ofrecida por Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*. Uno de las intenciones de la novela es ofrecer una explicación existencial de conceptos cristianos como culpa, resurrección, nacimiento, y de sacramentos como el bautismo y la confesión, revelando que esos conceptos y prácticas responden a aspectos cruciales de la condición humana que no tienen que entrar necesariamente en conflicto con las leyes de la química y la física[8].

Para Dostoievski, una visión de nuestro especial lugar en el cosmos, como la experiencia de Alioscha en la mitad del libro en la que «era como si los hilos de todos aquellos incontables mundos de Dios se juntaran en su alma y toda ella temblara»[9], no se encuentra en conflicto con la ciencia moderna desvinculada. Siempre y cuando no hagamos afirmaciones causales que contradigan lo probado por nuestra cosmología científica, una experiencia sobre el sentido del cosmos y de nuestro lugar en él nos da acceso a la realidad, tal y como es en sí misma y no dependiente de nuestra descripción de ella y en la que, además, los seres humanos ocupamos el lugar principal.

La posibilidad de que en principio pudieran existir muchas perspectivas irreductibles e incluso incompatibles sobre la realidad evidenciaría que, por supuesto, no existe *un único* modo de ser de la naturaleza, y que por tanto tampoco hay solo *una verdad* que se correspondiera con ella, pero tampoco negaría que hubiera un modo en que la naturaleza es en sí misma, ni afirmar que todas las clases fueran construcciones que nacen de nuestros intereses y perspectivas como Nietzsche y los posmodernos afirman o, como

Rorty parece mantener, que ninguna perspectiva descriptiva pudiera ser verdad o justificada por la estructura causal de la realidad. Por el contrario, nos llevaría a concluir que hay muchos modos de describir la naturaleza y que todos ellos pueden ser verdad.

Así un realismo pluralista robusto puede evitar el realismo reduccionista, conforme al cual la ciencia explica todos los modos de ser, y el realismo científico, para el que solo existe un único modo en que el universo se encuentra dividido en clases, y que exige que quien utilice los términos se refiera a esas clases; mientras, por otro lado se rechaza la tesis del realismo deflacionario de que no podemos dar sentido a las afirmaciones de verdad de la ciencia que se corresponden con lo que las cosas son en sí mismas.

Una vez que se ha superado la imagen mediacional, y su finalmente inválida teoría de las razones a priori para construir formas más sutiles de antirrealismo, la experiencia cotidiana de nuestro contacto encarnado con la realidad independiente deja lugar para todo un conjunto de explicaciones sobre nuestra naturaleza esencial y sobre la naturaleza del universo, al tiempo que hace posible que sea la investigación empírica quien determine cuál de esas concepciones se corresponde con la realidad y si, tomadas en conjunto, encajan entre sí.

2.

De la misma manera que las diversas formas de comprender la realidad cuestionan nuestra comprensión de la naturaleza física, la multiplicidad de culturas, cada una con su propia comprensión del ser humano, nos obliga a interrogarnos por nuestra propia concepción de la naturaleza humana.

Casi medio siglo antes de que Kripke desarrollara su teoría de la designación rígida, Heidegger utilizó una idea parecida para concretar los rasgos esenciales de lo que denominó el *Dasein* del hombre. A su juicio, no se podía pensar sobre el ser humano diciendo que se sabía ya cuáles eran sus rasgos esenciales. Pero, ¿por dónde empezar? Para resolver este dilema, Heidegger desarrolló lo que llamó referencia con "reservas de principio". Y afirmó que este tipo de referencia era posible gracias a lo que denominaba índices formales (*formalen Anzeige*). Con las reservas de principio, la referencia a las entidades estudiadas es provisional y emplea sus rasgos contingentes, intentando descubrir los esenciales (si es que existen) mediante una investigación adecuada[10].

El descubrimiento de la designación (índice) formal hizo posible que Heidegger comenzara *Ser y tiempo* con una definición provisional del *Dasein*, entendido como un ente cuyo ser está en busca del ser. Profundizando más sobre el significado de las prácticas humanas —el método hermenéutico de Heidegger—, se descubre que implícitamente el *Dasein* toma postura sobre sí mismo utilizando herramientas y cumpliendo una función, como por ejemplo siendo profesor o carpintero. Al ente que toma postura sobre su ser le resulta esencial un sentido de lo que le preocupa y desempeñar un rol específico, así como estar absorto en su afrontamiento con las herramientas necesarias para su cometido. Heidegger describió esta triple estructura del ser en el mundo como remitido, absorbido y proyectado, mostrando que justamente esa

estructura es lo que posibilita que el mundo se le abra al *Dasein*. Como ser que desvela un claro o un mundo, el *Dasein* no tiene más estructura que la básica de estar en el mundo. Su estructura esencial, por tanto, es que revela el mundo[11].

Después Heidegger precisa que esta capacidad de desvelar el mundo hace posible entender también que las diversas culturas humanas revelen mundos diferentes y diferentes formas de comprender al hombre, a quien atribuyen diferentes naturalezas. En occidente, por ejemplo, el ser humano ha sido entendido sucesivamente como quien tiene el encargo de cultivar la naturaleza y todo lo que existe, o como animal racional, o como criatura de Dios, o bien como un sujeto situado frente a un mundo de objetos. O, finalmente, en la actualidad como un optimizador de recursos que pretende sacarles el máximo provecho. Cada una de estas concepciones, vistas como formas exclusivas de entender la naturaleza humana, desplaza a las demás y oculta que, en verdad, somos reveladores del mundo. Sin embargo, cada una de ellas, entendida adecuadamente como una entre muchas posibilidades, confirma que nuestro rasgo esencial es ese, el de ser reveladores del mundo, y que esa esencia nos capacita para comprender el papel del lenguaje, y que cada cultura encarna una concepción sobre la vida humana.

De ese modo, cada una de esas visiones de la naturaleza humana implica también una comprensión específica de los bienes del hombre y de los derechos humanos. Por ejemplo, las concepciones del hombre como animal racional admiten interpretaciones diversas sobre lo que es la excelencia humana, desde esa concepción austera de Platón que la vincula con una vida guiada por la razón, pasando por la de Aristóteles, que busca un equilibrio entre los diversos bienes del hombre, entendidos jerárquicamente, hasta la importancia que da Kant a la autonomía del agente racional. Por su parte, las concepciones teístas vinculan el bien humano más alto a la relación del hombre con Dios. La visión moderna e individualista del orden moral nos concibe principalmente como titulares de derechos, etc.

Heidegger, obviamente, intenta con ello expresar los rasgos más importantes de la vida humana. Pero lo que advierte, que los hombres son capaces de elaborar y que de hecho han elaborado formas de vida muy diferentes, plantea un interrogante en cierto modo incómodo. No podemos dejar de preguntarnos si todas esas formas de vida son comprensiones válidas de la humanidad en el sentido de que desarrollan las más altas y las mejores potencias humanas. Nuestro mundo contemporáneo, en el que tantas culturas diferentes están más próximas y se relacionan, puede inducirnos a la comprensión de las diferencias, y a pasar por alto algunas costumbres que nuestros antepasados habría calificado de raras o extravagantes.

Sin embargo, no todas las definiciones culturales sobre lo bueno son igualmente aceptables. Por ejemplo creemos que las culturas que autorizan dañar a otros gratuitamente no tienen en cuenta algo importante sobre el hombre. ¿No debería estar nuestra indignación moral relacionada con nuestras afirmaciones culturales? Así cuando hacemos un repaso por la historia y las diversas culturas, contemplamos un desconcertante cuadro de concepciones incompatibles.

¿Hay alguna forma, además de nuestra propia perspectiva cultural, de clasificar y criticar las diversas concepciones culturales? ¿Podemos tener la esperanza de alcanzar un consenso sobre estos asuntos? ¿O aspirar a una modesta convergencia, tal vez rechazando algunas ofertas, tal vez alcanzado un acuerdo general sobre los rasgos que resultan esenciales en cualquier definición sobre el hombre?

A nuestro juicio, ya se han dado pasos en ambas direcciones. En primer lugar, se puede reconstruir retrospectivamente la válida sustitución de argumentos que se han producido a lo largo de la historia. Ya hicimos una breve referencia a esta cuestión en el capítulo 3. Hace siglo medio, las mujeres no podían votar en ninguna sociedad democrática, ni en aquellas que estaban en transición hacia la democracia liberal según hoy la entendemos. Incluso solo una minoría de mujeres se mostraba favorable a reconocer este privilegio. En ese momento, había argumentos suficientes para defender el *statu quo* frente a una pequeña y activa minoría que reivindicaba el sufragio universal. Se presuponía que las mujeres no tenían ni capacidad, ni juicio, ni autocontrol ni objetividad suficiente para actuar como ciudadanas. Pero esas ideas ya han desaparecido.

Sin embargo, esta conquista no se ha realizado simplemente por una batalla de unas fuerzas contra otras. Para hablar de estos cambios nos gusta emplear la expresión de "reemplazo racional" porque hoy, en parte gracias a la experiencia que tenemos de la participación de la mujer, consideramos los diversos argumentos sobre su falta de capacidad o interés erróneos. Y nos sorprendemos de que entonces algunas personas los defendieran e incluso de su inteligencia o buena intención. Estas dudas, sin embargo, son equivocadas y nos hace incurrir en un anacronismo, pero lo importante es que esos argumentos ya no se consideran válidos desde un punto de vista racional.

Cuando se negaba a las mujeres cierta responsabilidad y se las relegaba a determinados ámbitos de la existencia, era como si las opiniones sobre su capacidad política o actitud recibieran confirmación, pero en la actualidad los hechos cotidianos y normales desmienten esas creencias y las consideramos absurdas.

Por emplear los términos que utiliza Ernst Tugendhat para describir este reemplazo, hemos progresado a través de una "camino de experiencia" (*erfarhrungsweg*)[12] que es irreversible. Antes, ambas concepciones eran racionalmente posibles; ahora solo puede admitirse una.

Podría decirse algo parecido en relación con la abolición de la esclavitud en nuestra civilización. Esta peculiar institución estaba basada en ciertos mitos que sólo eran válidos cuando una situación real y opresiva los justificaba. Cuando esto cambió, pasó a ser un mito inaceptable.

En segundo lugar, hemos señalado que también hay convergencias parciales entre diferentes concepciones globales sobre asuntos concretos. Determinados aspectos de los derechos de la mujer se pueden considerar hoy dentro de este contexto. El reemplazo de argumentos ha posibilitado cambios dentro de cada civilización, como hemos comprobado que ocurrió en occidente en los ejemplos anteriores. Pero también hay convergencias entre civilizaciones. Así en la República Islámica de Irán, pese a las severas restricciones que sufren las mujeres en muchos ámbitos, se les reconoce el

derecho de voto. Los motivos de este cambio tienen una trayectoria distinta a la de occidente y han tenido lugar dentro de un marco y con unos presupuestos islámicos. Pero ha conducido a la misma conclusión.

Podemos ver esto como parte de un movimiento más general, gracias al cual se llegaría en nuestro mundo a un consenso sobre los derechos humanos. Una convergencia así tendría el estatuto de lo que Rawls llamó consenso por sobreimposición[13]. Es decir, los participantes en él siguen estando en desacuerdo sobre las creencias más profundas acerca del ser humano, su naturaleza o sus bienes (es decir, sobre lo que Rawls llamó "doctrinas omnicomprensivas de bien"), pero acuerdan determinadas normas. Un consenso así ha sido frecuente tras la II Guerra Mundial, como pone de manifiesto la Declaración Universal de los Derechos Humanos y otros convenios internacionales, así como las intervenciones humanitarias (con todos sus errores y sus intereses), la Corte Internacional de La Haya, etc. Nunca se llegará a un acuerdo ético-religioso unánime, sino solo a la convergencia sobre determinadas normas, siempre a partir de diferentes perspectivas y en base a razones también diversas[14].

Por tanto, puede que estén reduciéndose las diferencias y no solo de facto, como en el ámbito del consumo, sino también de iure. Es decir, existen menos diferencias que antes y podría haber todavía menos en el futuro.

Pero en relación con esta amplia cuestión de las concepciones divergentes se podría realizar una interpretación distinta. Podríamos preguntarnos entonces: ¿cuáles son los componentes o las comprensiones más importantes que ha de tener en cuenta cualquier concepción de la esencia o bien humano para ser verosímil? Tal vez uno de ellos es que el ser humano revela un mundo. Pero, como acabamos de ver, esta explicación de Heidegger a propósito no tiene ningún contenido, y deja sin concretar los modos específicos en que el *Dasein* puede interpretarse a sí mismo y desvelar el mundo. La pregunta es: ¿existen estructuras específicas y esenciales más allá de esa que afirma sin concretar que el hombre revela el mundo?

De haberlas, podríamos encontrarlas en la invariante estructura del cuerpo, del papel que tiene el cuerpo en la percepción, explicando en concreto cómo nuestro cuerpo activo se encuentra en contacto directo con la realidad. Pero como ha señalado Todes, la explicación del cuerpo de Merleau-Ponty que parte del "yo puedo" —es decir, que supone que responde a las exigencias que le plantean los ofrecimientos con el fin de lograr su máxima captación— no explica lo esencial que es, para que "tengamos nuestro mundo", nuestra capacidad corporal de realizar movimientos. Si existen estructuras invariantes desde un punto de vista cultural, podría constituir el límite que han de tener en cuenta todas las concepciones sobre nuestra naturaleza. E incluso podrían ayudar a determinar el contenido específico de aquellas que resultaran aceptables.

No se han explorado todavía apenas vías de hallar este contenido que debería ser incluido en toda concepción de la esencia humana y del bien del hombre para que nos resultara creíble e incluso inteligible, pero hay indicios suficientes de lo que podría descubrirse. Hemos visto cómo nuestra postura vertical constituye algo invariable que se refleja en las diversas concepciones culturales sobre la dignidad y la justicia. No está

claro que para nosotros tuviera sentido una cultura en la que los “fuertes y poderosos” se sometieran o se postraran ante los “débiles”, o donde calificar de honesto a alguien supusiera un insulto[15].

Otros de los rasgos ya mencionados que descubren la función universal de cuerpo es nuestra sensación de equilibrio en lo que Todes denomina “campo vertical de influencia”. Al analizar ese equilibrio, Todes señala que sentimos como una fuerza que viene de arriba y que fluye a través de nosotros. Sin embargo, estamos obligados a tenerla en cuenta y someternos a ella. Si no lo hacemos, fracasamos, pero si tenemos éxito en esa tarea, se nos recompensa con la habilidad de afrontar nuestras tareas, encontrarnos con otras personas y actuar eficazmente. Cualquiera que sea la interpretación que ofrezca la cultura sobre el lugar del ser humano en una realidad más amplia, ha de incluir algún elemento que tenga en cuenta nuestra conformación a ese poder que está fuera de nuestro control y que exige armonizarnos a él, compensándonos cuando lo hacemos. Finalmente, hemos aludido ya en el capítulo 6 a nuestra sensación de intercorporalidad, es decir, que, a partir del funcionamiento de nuestro cuerpo, nuestras percepciones y acciones se encuentran en relación directa con las de otros desde el mismo momento de nuestra apertura al mundo.

Puede ser que cualquier significado ético del bien, y cualquier significado moral de lo correcto, y especialmente cualquier significado religioso de deuda con un poder que está más allá de nuestro control, tenga que conformarse con esos rasgos específicos que revelan nuestra forma específicamente humana de encarnación. Todes tenía la intención de ofrecer un desarrollo fenomenológico de este tema, pero murió antes de poder hacerlo. Que sea posible aceptar una afirmación de este tipo tendrá que demostrarse, pero no puede dudarse de que nuestra postura vertical desempeña un papel clave en la configuración de nuestro mundo y permite distinguir nuestro modo de ser del de los animales. Ciertamente merecía una reflexión más profunda esta idea.

3.

Si contemplamos la historia desde una perspectiva amplia, tal vez percibamos cierta convergencia. Por ejemplo, las llamadas “revoluciones” Axiales[16] determinaron cambios similares en diferentes civilizaciones del mundo, de modo que hay cierta afinidad entre la filosofía de la época de Platón y Aristóteles, la enseñanza de los profetas hebreos en el antiguo Israel, el nuevo pensamiento asociado con el nombre de Confucio en China, las nuevas enseñanzas de los pensadores upshanidas, además de las de Buda y las de otros reformadores de la Antigua India. Esos cambios poseen características comunes: un nuevo universalismo, el descubrimiento de una instancia crítica frente a la concepción religiosa anterior, nuevas y más elevadas concepciones de bien y una mayor preocupación por el individuo y por su desarrollo moral. Estas evoluciones no solo definen una forma de vida más elevada cada una en su contexto, sino que también cambiaron de forma irreversible las sociedades en que se produjeron.

Esto nos lleva a considerar lo que podría ser denominado "efectos aumentativos"[17], esas transiciones en la historia por medio de las cuales la gente encuentra imposible o incluso inconcebible volver de nuevo a las concepciones anteriormente vigentes. Los cambios axiales fueron de este tipo. Pero podríamos traer a colación otros ejemplos similares: los cambios producidos por la irrupción del estado y las sociedades urbanas y, más recientemente, el proceso de industrialización, la construcción del Estado y la globalización. A diferencia de los cambios de paradigma científicos, como el que va de la mecánica aristotélica a la newtoniana, y de esos cambios menos amplios de nuestra concepción ética que antes vimos, estos últimos han dejado tras de sí en muchos modernos la sensación de que, si bien es cierto que se han logrado muchas cosas, también se han perdido para siempre otras[18]. Es difícil imaginar que fuera de otra manera[19].

Todos estos cambios implican también convergencias, pero como ocurre en el caso de los derechos humanos, se descubre también una diversidad irreversible. El consenso mundial sobre los derechos humanos es válido para muchos, pero por razones muy diferentes. Algunos fundamentan el derecho a la vida en la idea de un hombre creado a imagen y semejanza de Dios; otros partiendo del principio budista del *ahimsa*; otros en la noción kantiana de la dignidad de la persona y su concepción del agente racional; otros sobre el principio utilitarista que afirma que hay que evitar el dolor. No estamos cerca de conseguir un consenso en relación con las razones más profundas. Podemos estar de acuerdo en que hemos progresado, como por ejemplo, firmando una nueva convención sobre derechos humanos, pero late un desacuerdo profundo sobre en qué consiste ese progreso: ¿Estamos realizando los sueños de la Ilustración del siglo XVIII o acercándonos al cumplimiento de la voluntad de Dios, o continuando el camino abierto por Buda?

Esto refleja la relación que existe también entre las diferentes revoluciones axiales. Hay una indudable afinidad entre las enseñanzas de Platón, los profetas de Israel, y Buda por ejemplo, pero hay sustanciales diferencias en relación con su ontología básica.

4.

De todo lo anterior, se puede concluir que tanto desde un punto de vista científico como ético-cultural hay buenas razones, intelectuales y morales, para profundizar por esta senda e intentar una unificación de perspectivas, pero también para no tener expectativas demasiado optimistas. A este dilema es al que quiere hacer justicia nuestra propuesta del realismo robusto y plural. No es una creencia dogmática que afirme que la no unificación es posible, sino una saludable invitación a suspender el juicio sobre su posibilidad última, reconociendo al mismo tiempo que es un objetivo digno de esfuerzo alcanzar una mayor unificación, y una fe que a muchos nos anima a seguir adelante.

[1] Margalit y Halbertal afirman que la primera condenación de la idolatría en la Biblia hebrea trata a los otros dioses como existentes; el pecado de adorarles procede de la infidelidad al Dios de Israel y con frecuencia se comprende recurriendo a la imagen sexual de "prostituirse al seguir dioses falsos", mientras que más tarde las deidades rivales se considerarán meras invenciones (cf. La burla de Elías a los profetas de Baal). Cfr. M. Halbertal y A. Margalit, *Idolatría* (Barcelona, Gedisa, 2009).

[2] Cfr. M. Heidegger, "La época de la imagen del mundo", recogido en *Caminos del bosque* (Madrid, Alianza, 1996), o. c., p. 64.

[3] Cfr. M. Heidegger, "La cosa" recogido en *Filosofía, ciencia y técnica*, o. c., p. 239.

[4] Cfr. M. Heidegger, "Ciencia y meditación", recogido en *Filosofía, ciencia y técnica,* o. c., p. 177.

[5] M. Heidegger, *Introducción a la metafísica* (Barcelona, Gedisa, 2003), p. 22-25. Ver también H. L. Dreyfus y S. D. Kelly, "Conclusion: Lives Worth Living in a Secular Age", en *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age* (New York, Free Press, 2011), p. 190-223.

[6] Cfr. W. Wordsworth, *La abadía de Tintern* (Barcelona, Lumen, 2012).

[7] Cfr. S. Jay Gould, *Ciencia versus religión. Un falso conflicto* (Madrid, Crítica, 2007).

[8] Por ejemplo, cuando Dimitri escucha el descubrimiento de las neuronas de Claude Bernard, supone erróneamente que ha de renunciar a la creencia de que tiene un alma y que puede expiar su crimen por medio del sufrimiento. «Imagínate: está todo ahí, en los nervios, en la cabeza, o sea, esos nervios que están en el cerebro (bueno ¡al diablo con ellos!) (…) y gracias a eso puedo ver y luego, pienso… es por esos rabitos, de ningún modo porque tenga yo un alma (…) ¡Esta ciencia, Alioscha, es algo grandioso! Un nuevo hombre va a surgir (…) Pero, de todos modos, ¡Dios me da pena!» (p. 773). Alioscha responde simplemente ignorando la conclusión de Dimitri y animándole a descubrir un diferente sentido del nuevo hombre. Y Dimitri responde a continuación: «Hermano, en estos dos últimos meses he sentido que había un hombre nuevo en mí, ¡que un hombre nuevo había resucitado en mí! Estaba encerrado en mi interior, pero, de no haber sido por este trueno, jamás habría aparecido» (p.776). En contraste con el nuevo hombre de ciencia, que Dostoievski no rechaza, la comprensión existencial igualmente válida de Dimitri relaciona sufrimiento, resurrección y gozo. Cfr. F. M. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov* (Madrid, Alba, 2013).

[9] Ibidem, p. 489.

[10] Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, o. c., p. 132. En este punto Heidegger habla de "un provisional índice formal de algo que quizá desemboque como su 'contrario' dentro del orden de fenómenos relativos al ser en el caso". Ver asimismo M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid, Siruela, 2005), p. 91-94 . De ahora en adelante traduciremos *Anzeige* como "designador" mejor que como "índice", con el fin de compararlo con la designación rígida.

[11] Cfr. Ch. Spinosa, F. Flores y H. L. Dreyfus, *Disclosing New Worlds: Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity* (Cambridge, MIT Press, 1997).

[12] Cfr. Tugendaht, *Autoconciencia y determinación* (México, FCE, 1993), pp. 207 y ss.

[13] Cfr. J. Ralws, *Liberalismo político* (México, FCE, 2012).

[14] Cfr. Charles Taylor, "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights?", recogido en *Dilemmas and Connections*, o. c., capítulo 6.

[15] La inteligibilidad de lo que contradiga ese claro significado de lo alto y lo bajo no puede darse por sentada. Por eso, tiene que dársele un significado especial, como hace Jesús en el Nuevo Testamento (Mt 20, 24-28; Jn 13, 13-15). Pero es un testimonio del poderoso y extendido significado de lo alto y lo bajo el hecho de que ninguna cultura, ni la nuestra cristiana, haya sido capaz de institucionalizar la humildad de aquellos que tienen la más alta autoridad.

[16] *Achsenzeit*. Ver K. Jaspers, *Origen y meta de la historia* (Madrid, Alianza, 1981). Incluso la civilización que más parece haber evitado la revolución axial, la japonesa, ha pasado por el efecto aumentativo, en la medida en que ha estado influida por formas religiosas post-axiales (el budismo y en los últimos siglos hasta cierto punto el cristianismo). Aunque han sido neutralizadas de alguna manera esas influencias, es todavía una forma diferente de vivir en el mundo respecto a aquellas en que la influencia de la transformación axial no ha tenido lugar. Cfr. R. N. Bellah, "The Heritage of the Axial Age: Resource or Burden" y S. N. Eisenstadt, "The Axial Conundrum between Transcendental Visions and Vicissitudes of Their Institutionalizations: Constructive and Destructive Possibilities", recogidos en R. Bellah y H. Joas (eds.), *The Axial Age and Its Consequences* (Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2012).

[17] Cfr. Charles Taylor, *La Era secular* (Barcelona, Gedisa, 2014), vol i., p. 432.

[18] Cfr. P. Clastres, La sociedad contra el Estado (Barcelona, La Llevir-Virus, 2010). Los cambios producidos por la Era Axial son discutidos en Ch. Taylor, *La Edad Secular*, o. c.

[19] Cfr. Gopal Steenivasan, "What Is the General Will?", *Philosophical Review* 109, n.º4 (2000), p. 545-581.

HUBERT DREYFUS (Indiana, 1929) es profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Berkeley (California), experto en fenomenología, en las implicaciones fi losófi cas de la inteligencia artifi cial y en Heidegger. Es miembro de la Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias.

CHARLES TAYLOR (Montreal, 1931) es profesor emérito de Filosofía en la Universidad de McGill, Canadá, y es conocido en todo el mundo por sus investigaciones sobre Modernidad, Secularismo y Ética. Ha obtenido numerosos premios y, como Dreyfus, es miembro de la Academia de las Artes y las Ciencias.

Índice

PORTADA INTERIOR	2
CRÉDITOS	3
DEDICATORIA	4
ÍNDICE	5
PRÓLOGO	6
PREFACIO	9
1.“UNA IMAGEN NOS TUVO CAUTIVOS”	10
2. HUYENDO DE LA IMAGEN	31
3. LA COMPROBACIÓN DE LAS CREENCIAS	53
4. HACIA UNA TEORÍA DEL CONTACTO: EL LUGAR DE LO PRECONCEPTUAL	66
5. LA COMPRENSIÓN ENCARNADA	82
6. FUSIÓN DE HORIZONTES	91
7. EL REALISMO RECUPERADO	114
8. UN REALISMO PLURAL	127
AUTORES	143